

بسم الله الرحمن الرحيم

تمایز فقه و اخلاق، تاملی در یک اشتباه تاریخی

چکیده

مساله نسبت بین فقه و اخلاق و تمایز و مرز بین این دو مدتهاست که دلمشغولی پاره‌ای از اندیشمندان شده است. عده‌ای از تجددگرایان مدعی آن‌اند که فقه عرصه را بر اخلاق تنگ کرده، و گمان می‌کنند به عنوان مسئولیت روشنفکری دینی موظفند فقه را تابع اخلاق سکولار گردانند؛ اما به نظر می‌رسد که فهم آنها از فقه و اخلاق و تمایز این دو، بر مفروضات قابل مناقشه‌ای تکیه کرده است؛ که اگر فهم عمیقی از این دو دانش پیش آید، ناصواب و ناموفق بودن پروژه جایگزین‌سازی اخلاق به جای فقه بر همگان آشکار می‌گردد.

برای اثبات این مدعا، با مروری تاریخی می‌توان دریافت که تمایز این دو و بقای این دو علم در کنار هم، به خاطر تفاوت موضوع آن دو بوده است: موضوع یکی بحثی واقع‌گرایانه درباره اصلاح و رفع خصلتها و ملکات انسانی بوده؛ و موضوع دیگری، بررسی اعتباراتی که می‌خواهد بر رفتارهای ما حاکم شود؛ و پیدایش تلقی اعتباری از ماهیت گزاره‌های اخلاقی از یک سو، و عدم درک صحیح از مکانیسم اعتبارات شریعت از سوی دیگر، چنان برداشت ناصوابی را پدید آورده است؛ و توجه به برخی از زوایای پیچیده اعتبارات شریعت معلوم خواهد کرد که گزاره‌های تکلیفی فقه را منطقی نمی‌توان با اعتبارات بسیطی که با علم اخلاق غیرفضیلت‌گرای مدرن پیش رو می‌نهد، به چالش کشید.

کلیدواژه‌ها: فقه، اخلاق، قانون، اعتباریات، شریعت.

مساله نسبت بین فقه و اخلاق و مرز این دو مدتی است در جامعه ما مطرح شده است و برخی از تجددگرایان مدعی آن‌اند که فقه عرصه را بر اخلاق تنگ کرده، و به بهانه برون‌دینی بودن اخلاق، عملاً درصد برآمده‌اند که اخلاق سکولار را بر فقه حاکم گردانند (فناپی، ۱۳۹۴: ص ۱۳) و تدریجاً لیبرالیسم را جایگزین فقه سازند!^۱ در برابر، عده‌ای از همان جناح فکری 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 آن است که جریان روشنفکری، به جای ترجیح اخلاق بر فقه، از ترجیح فقه و تصمیم‌گیری‌های فقهی در عرصه عمومی دفاع کند. (قوچانی، ۱۳۹۳)

اما به نظر می‌رسد این گونه بحث‌ها مبتنی بر مفروضات قابل مناقشه‌ای در باب ماهیت و نسبت فقه و اخلاق باشد و مرز این دو به دلایل مختلف تاریخی چنان مغشوش شده، که این مدعیات بیش از آنکه بار معرفتی داشته باشد، کاربرد سیاسی پیدا کرده است؛ و برای برگرداندن این مساله به حوزه یک بحث معرفتی، سزاوار است ابتدا این مرز مغشوش شفاف‌سازی شود و آنگاه ببینیم آیا هیچیک از این دو را می‌توان به نفع دیگری از میدان به در کرد و یا به طور مطلق بر دیگری حاکم نمود یا خیر.

گام اول: ریشه‌یابی تاریخی مرز علم فقه و علم اخلاق

در تاریخ اسلام در حوزه تشخیص وظایف و تعیین بایدها و نبایدهای زندگی، ما با دو علم مواجه بوده‌ایم: علم فقه و علم اخلاق؛ و تفاوت این دو علم، تفاوتی بر اساس موضوع بوده است: فقه در درجه اول

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 متن، همان ویژگی‌های جامعه دینی که آن را متمایز از لیبرالیسم می‌کرد (همان، ص ۱۴۵-۱۴۶)، عیناً همان ویژگی‌های توتالیتریسم (استبدادگرایی) معرفی می‌کند (همان، ص ۱۴۹-۱۵۰) و نهایتاً از ضرورت «فقه پویا» در برابر «فقه سنتی» سخن می‌گوید؛ و در این بیان، همان اموری را که مولفه لیبرالیسم و در تقابل با دینداری برشمرده بود، به عنوان مولفه‌های ضروری «فقه پویا» برمی‌شمرد! (همان، ص ۲۵۲).

مصطفی ملکیان نیز با تفکیک سه گونه 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. و واقعیت این است که هرچند تجددگرایی غیر از لیبرالیسم صورت 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)

با رفتار و کنش انسان‌ها سر و کار داشته و به تک‌تک وظایفی که یک انسان در زندگی‌اش موظف به انجام آنهاست می‌پرداخته (شهید اول، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۴۰) و به تبع آن حقوق مختلف وی در ساحت‌های فردی، خانوادگی، و اجتماعی را بازگو می‌نموده است؛ و علم اخلاق دغدغه خود را تثبیت یک سلسله خلق و خوفا و زدودن برخی دیگر از خلق و خوفا از وجود انسان می‌دانسته است (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵). در واقع، موضوع فقه «رفتار انسان»، و موضوع اخلاق «خصلت‌های انسان» (یا به تعبیر قدما: ملکات نفسانی) بوده است؛ اما با توجه به پیوند شدید و تاثیر متقابل خصلت‌های انسان و رفتارهای وی، طبیعی است که این دو علم در بسیاری از زمینه‌ها با همدیگر تداخل داشته‌اند.^۲

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 سופسطائیان شروع شد (ارسطو، ۱۳۷۷: ص ۷) موضوع این علم، دست

۲. آنچه بیان شد فضای علم اخلاق به عنوان یک علم آکادمیک و کلاسیک بوده که از یونان باستان به عنوان 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. در واقع 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 به دست آورد (مثلا در کتابهایی مانند «تهذیب الاخلاق» ابن مسکویه و یا «اخلاق ناصری» خواجه نصیرالدین طوسی)؛ دیگری، اخلاق نقلی که می‌کوشید همین کار را با تکیه بر متون دینی انجام دهد (مانند «مکارم الاخلاق» طبرسی)؛ و سومی 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 فنای آن و یا رساندن آن به مقام قرب الهی را داشته است. البته اینها در درجه اول، چند رویکرد متفاوت بوده، چند روش در مقابل هم؛ یعنی این گونه نبوده که هریک از اینها به طور کلی روش دیگری را انکار کند، بلکه مثلا هم اخلاقیون عقل‌گرا گاه و بیگاه به متون دینی ارجاع می‌دادند و یا از شهودات عرفانی شاهد می‌آوردند و از رهنمودهای عرفا بهره می‌بردند؛ و هم اخلاقیون نقل‌گرا از تحلیل‌های عقلی برای رسیدن به مقصود خود استفاده می‌کردند. (برای مقایسه بین دو رویکرد عقلی و نقلی به اخلاق 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، ر.ک: ابن علی، کلهر و ملکی، ۱۳۹۷؛ و وحدانی‌فر، ۱۳۹۶)

کم از زمان سقراط و افلاطون (افلاطون، ۱۳۳۶: ج ۳، ص ۱۵۱۹) و ارسطو (ارسطو، ۱۳۷۷: ص ۳۱)، 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 که برای اینکه چگونه می‌توان خصلت‌های خوب را تقویت کرد و خصلت‌های بد را زدود، عالمان اخلاق باید و نبایدهایی را مطرح می‌کردند، که این باید و نبایدها را هم یک نوع گزاره‌های شرطی واقع‌نما می‌دیدند؛ یعنی «اگر می‌خواهی خصلت شجاعت در تو تقویت شود چنین و چنان کن» نه یک امر اعتباری محض. ناظر به متن واقعیت قلمداد کردن مباحث علم اخلاق، بقدری در ابتدا وضوح داشته که ارسطو در همان ابتدای کتاب اخلاق نیکوماخوس 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: ۱۸)

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

الف. تحولات جهان غرب

مطلب ظاهراً از اینجا شروع شد که پیدایش علم جدید در خلال قرن هفدهم اعتقادات سنتی در زمینه دین و اخلاق را سست کرد (اسکروتن، ۱۳۸۲: ۱۸۹) و پیشرفت علم توأم با امید به دستیابی به علم اخلاق، آن هم اخلاقی نه بر اساس مراجعه به دین و حیانی، بلکه اخلاقی صرفاً مبتنی بر عقل و خود انسان را معیار فعل اخلاقی دانستن (همان، ۱۹۳). شدت گرفتن جریان اومانیزم در دوره مدرن و کنار زدن دین از ساحت‌های مختلف زندگی، کم‌کم موجب شد که علم اخلاق (و اینک: فلسفه اخلاق) وارد فاز جدید شود

۳. به این فراز گفتگوی «ته‌تتوس» و «بیگانه»، وقتی بیگانه می‌خواهد ماتریالیست‌ها را ملزم به پذیرش واقعیات غیرمادی

کند، توجه کنید:

«بیگانه: این نکته را نیز تصدیق می‌کنند که روح به علت حضور عدل در آن عادل می‌شود و به علت حضور ظلم در آن

ظالم؟

ته‌تتوس: آری، این را نیز تصدیق می‌کنند.

بیگانه: و تصدیق می‌کنند که آنچه می‌تواند در چیزی دیگر حاضر باشد یا از آن غایب باشد، خود نیز چیزی است؟

ته‌تتوس: البته این را نیز تصدیق می‌کنند.

بیگانه: اکنون که معلوم شد عدالت و خردمندی و دیگر قابلیت‌ها و همچنین روح که این قابلیت‌ها در آن جای می‌گیرند

به‌راستی وجود دارند، ادعا می‌کنند که یکی از این چیزها دیدنی و لمس‌کردنی است یا همه نادیدنی‌اند؟ ...»

۴. وی در اینجا می‌گوید: «اگر ما عملی را عالی و شریف تلقی می‌کنیم که موافق فضیلت انجام داده می‌شود، پس خیر

[و نیکبختی] برای آدمی، فعالیت نفس در انطباق با فضیلت است؛ و اگر فضایل متعدد وجود دارند، در انطباق با بهترین و

کاملترین فضیلت.»

و تدریجاً یک‌تاز عرصه باید و نبایدها در غرب شود؛ و کم‌رنگ بودن ساحت «شریعت» به معنای خاص کلمه در مسیحیت، این امر را تشدید کرد.

با اینکه آنتونی اشلی کوپر^۵، سومین کنت شافتسبری (۱۷۱۳-۱۶۷۱) را بانی علم اخلاق تجربه‌گرایانه دانسته‌اند، اما هنوز وی در آثارش از «فضیلت به مثابه منش یک شخصیت» سخن می‌گفت (همان، ۱۹۴-۱۹۷). هاجسن، که تحت تاثیر شافتسبری بود، با الهام از لاک، کوشید مساله اخلاق را به ساحت مسائل زبانی و تصورات و گزاره‌ها بکشاند؛ وی نظریه «حس اخلاقی» را مطرح کرد و بحث را از عرصه فضیلت و ملکات اخلاقی به مساله «حکم اخلاقی» و «عینیت» آن سوق داد. (همان، ۲۰۰-۲۰۴) اما اوج این ماجرا را می‌توان در کارهای دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) و ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۹) دید:

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 راهی دیگر برد! هیوم در مقام انکار عقل عملی، بر هر دو معنای عقل عملی توجه نمود: هم به عنوان قوه‌ای از قوای نفس، و هم به کارکرد آن در تولید بایدهای ضروری اخلاقی؛ و هر دو را زیر سوال برد. از نظر وی، چون تنها راه شناخت واقع، تجربه است، از دل گزاره‌های تجربی ناظر به امر واقع با مفاد «است» (= هست‌ها)، نمی‌توان به گزاره الزام‌آور اخلاقی با مفاد «باید» رسید (هیوم، ۱۳۹۷: ۲۵۱-۲۵۳)؛ و نیز چون کار عقل، شناسایی است، و نتایج عملی 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) و آنچه به عنوان تعقل عملی می‌شمیم 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؛ و کانت که این اشکال هیوم را پذیرفته بود، «نفس» را به عنوان یک امر استعلایی (یعنی پیش‌فرض ضروری پاره‌ای از گزاره‌هایی که چاره‌ای از آنها نداریم) پذیرفت، و نه به عنوان یک امر عینی تجربی؛ و همین 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 (دستور مطلق) عقل عملی را به عنوان یک امر استعلایی وارد میدان کند. وی همچنین معتقد بود که اگر توانستیم مساله عقل عملی به

عنوان محرک عمل را حل کنیم دیگر مساله رابطه هست و باید اهمیتی ندارد. (اسکروتین، ۱۳۸۲: ص ۲۶۱-۲۶۲)

بدین ترتیب، هیوم عملاً مساله عقل عملی را از بحث به عنوان یک واقعیت عینی (قوه محرک عمل) و یا مُدرک برخی واقعیتهای عینی (که بایدها را از «هست»ها می‌گرفت؛ آن گونه که علمای اخلاق قدیم چنین می‌کردند) بیرون برد و کانت هم با راه حلی 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 و علی‌رغم کانت که می‌کوشید یک «دستور مطلق»ی را در همگان اثبات کند؛ نوکاتی‌ها (مانند دیلتای و ...) با رویکردی تاریخ‌گرایانه هر گونه دستور مطلق و جهانشمولی را در انسان انکار کردند؛ و دیگر بحث از اخلاق، 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 مساله اخلاق انسان را در حد رفتارها و گزاره‌های ناظر به آنها فرومی‌کاست و مساله نفس و خصلتهای نفس را کنار می‌گذاشت - بتدریج موجب شد که این حوزه، هر چه 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 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؛ و اکنون نزد کانت نیز این عقل عملی، به مکانیسمی ذهنی فروکاسته شده که کارش صرفاً تولید گزاره‌های اخلاقی است، و در این تولید تنها تفاوتش با «میل و عاطفه» مورد نظر هیوم این است 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 گروهی این می‌دانست که حاضر باشیم آن «گزاره» را قانونی برای همه بدانیم: «چنان عمل

۶. کلمه «mind» تا پیش از دکارت، به همان معنایی به کار برده می‌شد که در فلسفه اسلامی بدان «نفس» می‌گویند و بسیار گسترده‌تر از «ذهن» است و «ذهن» تنها یکی از قوای آن است؛ اما از زمان دکارت، و با نوع ورود وی به فلسفه، بتدریج، این کلمه به معنای «ذهن» شد؛ و از «نفس» جز «ذهن» چیزی باقی نماند! جالب اینجاست که ظاهراً خود دکارت نیز متوجه این مساله بوده و در آثار خود تصریح کرده که «من برای پرهیز از ابهام، حتی الامکان به جای «نفس» اصطلاح «ذهن» را به کار برده‌ام؛ زیرا ذهن را نه همچون بخشی از نفس، بلکه به منزله نفس اندیشنده در تمامیتش در نظر می‌گیرم» (به نقل از: شهرآیینی، ۱۳۹۶، ص ۱۳)

کن که دستور اراده‌ات همیشه بتواند در عین حال به عنوان اصل در قانون‌گذاری کلی پذیرفته شود» (کانت، ۱۳۸۵: ص ۵۳)^۷

هیوم را فردی علیه اخلاق متعالی، و کانت را حامی اخلاق می‌پندارند، اما حقیقت این است که هر دوی اینها عملاً واقعی بودن هرگونه تعالی برای انسان را زیر سوال بردند و ریشه‌های حقیقی و نفس‌الامری اخلاق را انکار کردند و مساله را به نزاعی بر سر یک سلسله گزاره‌ها فروکاستند؛ می‌توان گفت نزاع این دو، نه بر سر اصالت و واقعیت داشتن اخلاق در ساحت وجود آدمی، بلکه تنها بر سر این بود که آیا صادرکننده و جعل کننده احکام انشایی، میل و عاطفه انسان است، یا ذهن انتزاعی استعلایی انسان، که کانت نامش را عقل می‌گذاشت!

این وضعیت بتدریج منجر شد که مهمترین وظیفه فلسفه اخلاق - که بعد از کارهای کانت، بتدریج جایگزین علم اخلاق شده بود - بحث درباره «گزاره‌های باید و نباید» شود، نه پژوهشی درباره «فضیلت‌ها» و «خصلت‌های خوب و بد انسان»^۸؛ و 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 است بر اخلاق یا اخلاق بر دین؛ و در این تعبیر هم مرادشان از دین، نه برنامه الهی برای سعادت انسان، بلکه تحکمزوری 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 بداند، 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 مساله باید و نبایدها صرفاً به عنوان ضوابطی دیده شد که افراد در قبال همدیگر باید رعایت کنند تا جامعه از هم نپاشد؛ و

۷. شاید ترجمه‌ای که در کتاب اسکروتن از این اصل آمده، روانتر باشد: «فقط بر طبق دستوری عمل کن که در عین حال بتوانی اراده کنی که آن دستور به صورت قانون کلی شود» (اسکروتن، ۱۳۸۲: ۲۶۵)

۸. شاید مهمترین استثناء در میان متفکران غربی، السدر مک ایتنایر باشد که به وجهی به همین نکته تذکر می‌دهد. او در جایی گلايه می‌کند که «غالباً کتب فلسفه اخلاق طوری نوشته شده است که گویا تاریخ اخلاق فقط اهمیت ثانوی و بالعرض دارد» (مک ایتنایر، ۱۳۷۹، ص ۱۱) و در آخرین کتاب مهمش، رویکرد رایج معاصر را - که در میان روشنفکران ایران هم رواج دارد - رویکرد «دایره‌المعارفی» می‌خواند و این رویکرد و نیز تبارشناسی نیچه را دو فهم کج‌راهه در زمینه تحلیل مسائل اخلاقی معرفی می‌کند، و می‌کوشد به رویکرد ارسطویی برگردد. (مک ایتنایر، ۱۳۹۲)

در قالب لیبرالیسم، نهایتاً «آزادی هوا و هوس» که همواره نقطه مقابل دغدغه‌های اخلاقی بود، به محور و معیار قضاوت اخلاقی تبدیل گردید!

این گونه بود که اخلاق در جوامع سکولار (جوامعی که دین را از ساحت زندگی اجتماعی کنار گذاشته‌اند) از ساحتی معنوی و تعالی‌بخش و متناسب با انسانیت انسان، به عرصه قوانینی برای جلوگیری از تراحم هوسرانی افراد جامعه فروکاسته شد! چرا که این اخلاق بحث و بررسی درباره هر گونه فضیلت واقعی برای انسان را کنار گذاشته؛ و معیارش را فقط آزار نرساندن به دیگران قرار داده است؛ که در یک تأمل دقیق می‌توان نشان داد که آزاررسانی را هم در یک معنای مبتذل کاملاً مادی می‌بیند و حیطه‌های عظیمی از آزاررسانی معنوی (گناهانی که اثر منفی در تعالی جامعه می‌گذارند) را نادیده گرفته است؛ و ثمره‌اش آن شده که از «ترویج» لواط و رفتارهای همجنسگرایانه به عنوان حقوق بشر دفاع کرده^۹، مجازات کردن کسانی را که به لواط روی می‌آورند یک اقدام خلاف اخلاق معرفی می‌نماید.^{۱۰}

ب. تحولات جهان اسلام

نزد فلاسفه مسلمان، از ابتدا، به تبع فلسفه یونان، «اخلاق» یکی از شاخه‌های «حکمت عملی» بود، که خود حکمت یا فلسفه بالمعنی الاعم، علم (یعنی کشف واقع) قلمداد می‌شد و 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 منطق، به عنوان محک شناخت در هر دو حوزه به کار می‌آمد (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۲۴).

با این حال، ابن‌سینا جملاستی داشت که در اثر یک سوء تفاهم از جانب محقق اصفهانی (۱۲۵۷-۱۳۲۰ق) سرنوشت جدیدی را برای این علم در دوره معاصر رقم زد. با اینکه نه تنها خود فارابی و ابن‌سینا، بلکه عموم فلاسفه بعد از ابن‌سینا، همچون خواجه طوسی و ملاصدرا، نه تنها در مسئله حسن و قبح، بلکه در مطلق حکمت عملی، بارها قضایای عقل عملی را قابل صدق و کذب، و از این رو، برهان‌پذیر معرفی کرده بودند

۹. آقای پیتر اسپریجگ که از منتقدان همجنس‌بازی در غرب است بخوبی نشان می‌دهد که کسانی که خود را مدافع همجنسگرایی می‌نامند، بین سه مفهوم «گرایش به همجنس»، «رفتار همجنسگرایانه» و «هویت همجنسگرایانه» (خود را به عنوان همجنسگرا معرفی کردن) خلط کرده‌اند و ضمن اینکه با ارائه آمار متعدد تمایز این سه را نشان می‌دهد توضیح می‌دهد که آنان به بهانه «گرایش به همجنس» که ممکن است به عنوان گرایش بیماری‌گونه در برخی افراد وجود داشته باشد، در صدد ترویج و آزادسازی رفتارهای همجنسگرایانه، یا به تعبیر دقیق‌تر ترویج «همجنس‌بازی» هستند. (Sprigg, 2011: p1-2).

۱۰. نمونه بارز چنین رویکردی را می‌توان در برخی از مقالات آقای آرش نراقی دید. برای مروری بر ادعاهای ایشان و

نقد آنها، ر.ک: (سوزنچی، ۱۳۹۷)

و برای آنها نفس الامری در جهان واقع قائل می‌شدند (ملایی، ۱۳۹۷: ۵۲)، محقق اصفهانی از برخی از جملات ابن سینا چنین برداشت می‌کند که وی قضایای حسن و قبح را قضایایی مشهوره بالمعنی الاخص می‌داند که هیچ واقعیتی وراء تطابق آراء عقلاء ندارند (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۳۴)! در حالی که ادامه همان عبارات مورد استناد ابن سینا نشان می‌دهد که وی فقط «بدیهی اولیه بودن» این گزاره‌ها را نادرست می‌داند، و صریحاً از صدق و کذب این گزاره‌ها سخن می‌گوید (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۱، ۱۲۷).^{۱۱}

از دیدگاه محقق اصفهانی قضایای مشتمل بر حسن و قبح همچون قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» از سنخ قضایای یقینی (قضایای نظری برهان پذیر) نیستند، بلکه از سنخ قضایای مشهوره بالمعنی الاخص هستند که صرفاً از توافقات اجتماعی عقلاء خبر می‌دهند و نه هیچ واقعیتی وراء این توافق اجتماعی؛ از این رو، حتی اگر مفید تصدیق جازم باشند، این تصدیق همراه با مطابقت با واقعیت خارجی نخواهد بود. بنابراین قضایای حسن و قبح نه برهان پذیرند و نه می‌توانند در مقدمات استدلال‌های برهانی به کار گرفته شوند، بلکه صرفاً از طریق روش‌های جدلی، بدست می‌آیند، تنها قابلیت ذکر شدن در مقدمات استدلال‌های جدلی را دارا هستند. (ملایی، ۱۳۹۷: ص ۴۶-۴۷)

این موضع ایشان از طریق شاگردان برجسته وی، مانند مرحوم مظفر و علامه طباطبایی در حوزه‌های علمیه معاصر باز نشر داده شد: مرحوم مظفر در دو کتاب درسی مهمی (اصول الفقه و المنطق) که برای تحصیلات کلاسیک حوزی تدوین نمود و عملاً تفکر حوزویان پس از خود را سمت و سو داد، صریحاً نظر ابن سینا (و در واقع، نظر مختار خود) درباره حسن و قبح را «از سنخ قضایای مشهوره دانستن آنها» معرفی کرد (مظفر، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۲۵؛ مظفر، ۱۳۸۱، ص ۳۲۷-۳۲۸) و 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. (مثلاً: طباطبایی، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۴)^{۱۲}

نکته دیگری که در اینجا شاید قابل توجه باشد این است که در سده‌های اخیر و با رونق گرفتن مباحث عرفانی (بویژه عرفان عملی) در حوزه‌های علمیه، به نظر می‌رسد علم اخلاق کلاسیک به سوی کم‌رنگ شدن

۱۱. برای تفصیل نظر ابن سینا و سایر فلاسفه و بیان اشتباه محقق اصفهانی، رک: (ملایی، ۱۳۹۷، ص ۴۰-۵۴)

۱۲. البته ایشان جسته و گریخته، در برخی از آثار خود از فطری و ذاتی بودن حسن و قبح هم سخن به میان آوردند؛ که این تذبذب، مشکلاتی برای شارحان و شاگردان ایشان پدید آورده تا جایی که برخی، از دو دسته اعتباریات (فطرت‌محور و طبیعت‌محور) در آثار ایشان سخن گفته‌اند. (جوانعلی آذر، ۱۳۹۴: ص ۹۷-۱۰۱)

گام برداشت، و بزرگانی همچون امام خمینی در آثار خویش، از اینکه از علم اخلاق رسمی، اثر چندانی انتظار نمی‌رود سخن گفتند ([امام] خمینی، ۱۳۷۸: ص ۱۱-۱۳) و کوشیدند مشرب عرفانی‌ای که بنای خود را بر سیر و سلوک و تزکیه نفس به هدف قرب قرار می‌دهد تقویت کنند؛ و دیگر بحث از اخلاق به عنوان 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.

همه این عوامل دست به دست هم داد که دیگر «علم اخلاق» به عنوان علمی که می‌خواهد از خصلتهای نفسانی واقعی بحث کند، کم‌رنگ شود؛ و پررنگ شدن مساله اعتباریات نیز مواجهه گزاره‌ای با علم اخلاق (بحث‌های فلسفی درباره گزاره‌های ارزشی علم اخلاق) را، که همزمان در غرب نیز توسط هیوم محور علم اخلاق قرار گرفته بود، دامن زد؛ و مخصوصاً رواج تلقی اعتباریت حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی که به تبع بحث‌های محقق اصفهانی مطرح شده بود ذهنها را کاملاً به سوی 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 - تبدیل گردید.

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

چنانکه دیدیم روندی که علم اخلاق، هم در اندیشمندان غربی و هم نزد اندیشمندان مسلمان پیمود بدانجا منجر شد که مدار علم اخلاق، از علمی که درباره خصلتها و ملکات نفسانی و راههای اصلاح و ارتقای آنها (به عنوان واقعیتهای عینی) بحث می‌کند، 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 مومنان و باید و نبایدهای ناظر به رفتارهای آنان بود) دچار ابهام فراوان شود.

این گونه بود که در میان کسانی که خود را روشنفکران دینی می‌نامیدند تحلیل‌های جدیدی درباره تفاوت علم فقه و علم اخلاق پیدا شد: 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)؛ برخی آن را تفاوت اوامر و نواهی ناظر به افعال جوارحی (بیرونی یا ظاهری یا قلبی) با اوامر و نواهی ناظر به افعال جوانحی (یا درونی یا باطنی یا قلبی) قلمداد نمودند (ملکیان، ۱۳۸۱: ص ۴۷۱)؛ و برخی از تفاوت باید و نبایدهای شرعی [به معنای برگرفته از متون دینی] با باید و نبایدهای عقلی [یا به معنای برگرفته از حس اخلاقی و یا به معنای

همان اراده آزاد از هر خصلتی [سخن گفتند (فنائی، ۱۳۸۴: ص ۵۰)؛ تفسیرهایی که همگی مثال نقض‌های فراوانی در دو علم مذکور دارد.

~~در واقع، اگر در تمدن اسلامی واقعا دو علم به نام علم اخلاق و علم فقه در کار بوده است، که هست، مرز آنها را موضوع آنها معین می‌کرده؛ علم اخلاق، علمی است که می‌خواهد از ملکات و خصلتهای نفسانی و راههای اصلاح و ایجاد و از بین بردن آنها سخن بگوید؛ و علم فقه می‌خواهد درباره رفتارهایی که یک انسان مومن در زندگی باید انجام دهد یا ترک کند سخن بگوید؛ و البته این دو موضوع تداخل‌هایی هم با هم دارد، که اگر تصویر صحیحی از این دو حوزه داشته باشیم، در فهم چگونگی مواجهه با تداخلهای مربوطه هم منطقی سخن خواهیم گفت.~~

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

تردیدی نیست که این احکام و دستورات شریعت نسبتی جدی با آن راهکارهای اخلاقیِ ناظر به اصلاح ملکات اخلاقی دارند؛ چرا که علی‌القاعده عمل به احکام و دستورات شریعت الهی، ارتقای اخلاقی انسان را در پی خواهد داشت. اینجاست که علی‌رغم توجه به تمایز فقه و اخلاق، باید معلوم شود که واقعا گزاره‌های فقهی چگونه گزاره‌هایی هستند و آیا می‌توان مسیر تجددگرایان مذکور را پیمود و به بهانه وجود گزاره‌های اخلاقی‌ای که عقل بشر بدانها می‌رسد، به پروژه جایگزین‌سازی اخلاق به جای فقه وارد شد و نیاز به گزاره‌های شریعت را منتفی دانست و همچون کانت از «دین در محدوده عقل تنها» (کانت، ۱۳۸۱) سخن گفت؟!

برای حل این مساله باید درباره چگونگی صدور توصیه‌های اخلاقی (که یک سلسله احکام و دستورات هستند و از این جهت شبیه احکام و دستورات شریعت به نظر می‌رسند) و اعتبارات شارع تامل نمود.

ابتدا لازم است اشاره شود که در اینکه «باید و نبایدهای عملی» اموری اعتباری‌اند، بحثی نداریم. یعنی مفروض بحث 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، حکایتگر امر واقع نیستند؛ یعنی باید و نباید آنها از یک ضرورت عینی واقعی^{۱۳} خبر نمی‌دهد.^{۱۴}

۱۳. آن گونه که مثلا در رابطه علیت، «باید»ها باید اخباری هستند: اگر علت بیاید «باید» معلول هم بیاید.

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

دیدیم 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. نکته مهم این بود که در بحثهای جدید (ظاهراً از زمان هیوم، در غرب، و محقق اصفهانی در شرق) بین «حسن» و «قبح» که یک امر واقعی و عینی است با «باید» و «نباید» که یک امر اعتباری است خلط شده است. در فضای علم اخلاق، سر و کار اولیه ما با حسن و قبح است که یک امر واقعی (با توجه به اینکه واقعیت منحصر در امر تجربی نبود) قلمداد می‌شد. از نظر علمای اخلاق قدیم، عدالت، شجاعت، عفت، و ... یک سلسله خصلت‌های واقعی نفسانی بود که واقعا برای انسان خوب بود؛ و ظلم، تهور و یا ترسو بودن، شهوترانی و ... یک سلسله خصلت‌های واقعی نفسانی بود که واقعا بد و قبیح بودند. چون حسن و قبح این خصلتها امری واقعی بود، عقل توان 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 باشد^{۱۵} تا عقل بتواند در مورد آنها حکم بین‌الاذهانی جهان‌شمول بدهد. در این فضا سخن گفتن از «شهودات اخلاقی» یک سخن معقول بود، چرا که «شهود» در جایی معنی دارد که امر واقعی در کار باشد. در این فضا، بایدها اساساً به «هست»ها برمی‌گشتند: 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: اگر دانستیم که «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 واقعا 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» خود به خود به صورت «باید الف را انجام داد» تعبیر شود؛ و برخلاف آنچه امروزه گمان می‌شود این «حسن و قبح» نیست

۱۵. البته به نظر می‌رسد تعبیر «ذاتی» در اینجا با تسامح به کار رفته است؛ که این تسامح چالشهایی را در پی داشته است. کلمه «ذاتی» غالباً در جایی به کار می‌رود که «ذات» معین و منفردی (به نحو جوهر یا عرض) در کار باشد؛ در حالی که به نظر می‌رسد حسن و قبح، اساساً از جنس مفاهیم «نسبی» و «ربطی» (در مقابل «نفسی») باشند؛ یعنی مفاهیمی‌اند 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» می‌شمیریم. 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 سوءتفاهمی 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 منحا از تعین «انسان» و «عمل» دارد، برخوردار است و مثلاً عَرَضی واقعی برای «عمل» است؛ همان‌گونه که خود عمل، عَرَضی واقعی برای انسان است.

که به تبع «باید»، اعتباری می‌شده است؛ بلکه این «باید» بود که به تبع «حسن و قبح»، مستقیماً ناظر به واقعیت می‌گردید.^{۱۶}

اما آنچه نیاز به شریعت را جدی می‌کرده، این بود که این گذر از «خوب» واقعی، به «باید» اعتباری همواره بدین سادگی نبوده است. علامه طباطبایی با طرح مساله اعتباریات در حوزه انسان‌شناسی^{۱۷} طرح جدیدی اینجا درافکند. وی توضیح داد که انسان موجودی است که اراده دارد و معنای ارادی بودن فعل او این است که بین «میل و 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 (که 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، ۱۴۲۸ الف: ص ۴۶-۴۸) و (طباطبایی، ۱۴۲۸ ب: ص ۳۴۴-۳۴۵) مثلاً انسان گرسنه است و میل به غذا دارد و غذای مطبوعی هم پیش روی اوست، اما تا وقتی «باید بخورم» را برای خود اعتبار نکند، به طور ارادی دست به خوردن نخواهد زد؛ و از این روست که مثلاً ممکن است که او چون روزه است، برای خود «نباید بخورم» را اعتبار کرده، و از این رو، علی‌رغم گرسنگی و مطبوع بودن غذا، عمل «غذا خوردن» از او سر نمی‌زند.

اکنون که تمایز بین «حسن و قبح» به عنوان امر واقعی (خوردن برای انسان خوب است) و «باید و نباید» اعتباری معلوم شد، توجه می‌دهیم که باید و نبایدهای انسان به همین موارد ساده (که مستقیماً از یک رابطه شرطی واقعی، یک باید اعتباری ساخته شود)^{۱۸} محدود نمی‌شود. اولین پیچیدگی در جایی است که بین دو

۱۶. اشاره شد که هاجسن اخلاق را به ساحت زبان فرو آورد و هیوم هم که منکر واقعیتی به نام نفس بود، مساله اخلاق را در افق نزاع گزاره‌ای تثبیت کرد و منطقاً محرک عمل را منحصر در میل و عاطفه نمود و اینجا بود که گزاره‌های «باید» انسان کاملاً از واقعیت وجودی عقل عملی جدا شد. کانت هم که خواست عقل عملی را به میدان برگرداند نفس را امری استعلایی (و نه واقعی عینی) دانست و «دستور مطلق» (که یک گزاره است) را محمل قبول عقل عملی قرار داد. در فضای کانت اساساً «شهود»، و به تبع آن «شهود اخلاقی» دیگر به معنای حکایتگر از واقعیت نیست؛ بلکه امری است که هیچ‌گونه محمل وجودشناختی و عینی ندارد.

۱۷. اینکه مساله و دغدغه ایشان، بیش از آنکه حل یک معضل معرفت‌شناسی باشد، تبیین یک حقیقت انسان‌شناسی بود را در جای دیگر به تفصیل توضیح داده‌ام (سوزنچی، ۱۳۹۵).

۱۸. به نظر می‌رسد اشکال کسانی که خواسته‌اند بایدها را با ضرورت بالقیاس الی‌الغیر برگردانند در همینجاست؛ ایشان می‌خواهند همه بایدها و نبایدهای اخلاقی و عملی را به جملات مستقیم شرطی برگردانند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ص ۷۴-۷۸)؛ در حالی که در ادامه معلوم می‌شود که اینها تنها دسته کوچکی از بایدهای عملی هستند.

فعل به خودی خود^{۱۹} خوب یا بد، در مقام عمل تزامنی رخ می‌دهد؛ مثلاً «راست گفتن» به خودی خود، خوب است؛ و «دفاع از مظلوم» هم به خودی خود، خوب است؛ و منطقاً درگیری‌ای با هم ندارند. اما گاه ظالم قلدری در پی مظلومی است که ما از محل اختفای آن مظلوم باخبریم، و او درباره محل اختفای وی سوال می‌کند. در اینجا لازمه «راست گفتن» کمک به ظالم است؛ و لازمه «دفاع از مظلوم» دروغ گفتن است. به تعبیر ساده‌تر «راست گفتن خوب است» (به عنوان یک شهود اخلاقی) اگر تنها شهود اخلاقی ما بود، این اعتبار را لازم می‌آورد که «باید راست گفت»؛ و «دفاع از مظلوم خوب است» نیز بتنهایی این اعتبار را پیش می‌آورد که «نباید راست گفت»؛ ولی بین این دو امر واقعا نیک، در این موقعیت خاص، تزامنی رخ می‌دهد که مجبوریم یکی را به نفع دیگری کنار بگذاریم. این کنار گذاشتن ما به هیچ عنوان خروج از یک عمل اخلاقی نیست؛ بلکه تصرفی است که با اعتباریات انجام می‌دهیم که به بهترین وجه به «وضعیت واقعاً خوب» برسیم.^{۲۰}

اما پیچیدگی مطلب به این گونه موارد محدود نمی‌شود. زندگی انسان، بویژه به خاطر اجتماعی بودن آن و تزامن هزاران حُسن و قُبْح مستقل (یا به تعبیر قدما، تزامن مصالح و مفسدات واقعی اعمال) نیازمند اعتباراتی بمراتب پیچیده‌تر است که در هر اعتبار، ابتدا دهها مصلحت یا مفسده و تاثیر و تاثرات 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؛ و اتفاقاً مهمترین عامل نیاز انسان به شریعت الهی نیاز به چنین اعتبارات پیچیده‌ای است که 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 کند؛ و همان است که قدما تعبیر می‌کردند که «احکام شریعت حاصل کسر و انکسار [به زبان ساده: جمع و تفریق] مصالح و مفسدات واقعی است»^{۲۱}.

۱۹. منظور از «به خودی خود» یعنی صرف نظر از عناوین اخلاقی دیگر؛ وگرنه چنانکه اشاره شد، «حسن» و «قبح» اساساً مفهومی است که در نسبت بین عمل و انسان و غایت واقعی او معنی پیدا می‌کند.

۲۰. در اینجا یک گزینه، این است که بسادگی بگوییم «در اینجا باید دروغ گفت» و یک گزینه دوم این است که پدیده پیچیده‌ای به نام «توریه» را تولید کنیم؛ یعنی جمله‌ای بر زبان جاری کنیم که ظرفیت دو معنا دارد: یک معنای «کاذب» که مخاطب آن را برداشت می‌کند؛ و یک معنای «صادق» که متکلم آن را اراده کرده است. در واقع با توجه به توسعه‌ای که در اعتبارات الفاظ وجود دارد، از ظرفیت آن برای «انجام دادن بهترین کار» استفاده می‌کنیم.

۲۱. نمونه‌ای از آن را می‌توان در مساله «حجاب شرعی» ملاحظه کرد. مثلاً برخی گمان می‌کنند که مساله حجاب تنها به مساله عفت مربوط می‌شود و می‌کوشد که نشان دهد که این حد از حجاب منطقاً تلازمی با عفت ندارد (دباغ، ۱۳۹۱). صرف نظر از اینکه همین سخن هم قابل مناقشه است، اما مساله مهمتر این است وضع قانون حجاب به این صورت خاص، با در نظر

این منطقی است که در طراحی «باید»های شریعت کاملاً مورد توجه بوده است. مثلاً وقتی قانون حرمت شرابخواری (= نباید شراب خورد) نازل می‌شود و مردم درباره آن سوال می‌کنند، به هیچ وجه 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 (و اتفاقاً لحن آیه به گونه‌ای است که گویی دهها حسن [= منافع] و تنها یک امر قبیح [إثم] در مورد خوردن شراب وجود دارد!)؛ اما کسر و انکسار (یا به تعبیر عامیانه‌تر: جمع و تفریق) آنها به این خروجی منجر می‌شود که حکم «نباید شراب خورد» اعلام گردد: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا: از تو درباره شرابخواری و قماربازی می‌پرسند؛ بگو در آن دو گناهی بزرگ است و منفعت‌هایی برای مردم؛ و گناه آنها از منفعت‌هایشان بیشتر است؛ بقره/۲۱۹)

ظاهراً به همین سبب است که فقها احکام شریعت را به دو دسته «ارشادی» و «مولوی» تقسیم می‌کنند: 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 تزاحمی در کار است بقدری ساده است که عقل براحتی تکلیف خود در مقام عمل و اعتبار را می‌فهمد (مانند «در جایی که جان مظلومی به خطر می‌افتد نباید راست گفت»؛ و 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 مفاسد 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:

گرفتن ابعاد بسیار متنوعی بوده است که عفت تنها یکی از آن عناصر است؛ مثلاً شهید مطهری نشان می‌دهد که در وضع این قانون، اقتضات زندگی اجتماعی هم لحاظ شده، و از این رو، با اینکه صورت از جذابترین اعضای بدن است، اما نپوشاندن آن مجاز اعلام شده؛ و یا ابعاد تنظیم مسائل اجتماعی‌ای را می‌توان برشمرد که اقتضای ارائه استاندارد در نوع پوشش را ایجاب می‌کند (مانند آنکه بسیاری از دانشگاه‌های غربی حد خاصی از پوشش را برای دانشجویان خود الزامی می‌کنند) و یا ابعاد روانشناختی‌ای مانند اینکه زنان بیشتر تمایل به خودنمایی دارند و مردان بیشتر تمایل به چشم‌چرانی؛ و یا ابعاد هویتی‌ای که به عنوان نماد مسلمانی می‌تواند داشته باشد؛ و ... در حقیقت، برای «وضع قانون حجاب» اینها و دهها عنصر دیگر دخیل بوده است و قانون حجاب برآیند همه اینهاست؛ نه صرفاً ناشی از مثلاً حسن عفت و بس (سوزنچی، ۱۳۹۲).

- گاهی این حیثیات بقدری پیچیده می‌شود که تحلیل آن با یک منطق ساده دوارزشی ممکن نیست، بلکه نیازمند منطق‌های پیچیده چندارزشی می‌باشد؛ چنانکه در فقه موجود، فقط با «باید» و «نباید» سر و کار نداریم؛ بلکه در یک نگاه اولی، احکام به جای دو قسم، دست کم 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 واقعا 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 بسنده می‌شود (مانند استحباب مسواک زدن)^{۲۲} و یا ...

- گاهی در این اعتباریات، حیثیت اخلاقی‌اش اقتضائی متفاوت با حیثیت تنظیم روابط بشری دارد؛ و از این رو بین «حرام» و «باطل» هم تفکیک می‌شود، بدین صورت که مثلاً انجام کاری «حرام» اعلام می‌شود (یعنی به لحاظ اخلاقی: «نباید») در عین حال، آن عمل اگر انجام شود، «باطل» نیست (به لحاظ تنظیم روابط بشری: «مجاز»)

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

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

- گاهی علاوه بر خود اعتباراتی که شارع برای رسیدن به مصالح و مفسد واقعی قرار می‌دهد، اعتبارات دیگری هم قرار می‌دهد که عمل کردن به اعتبارات فوق - در اصطلاح فقها: امتثال دستور - را تسهیل کند و در واقع مدیریت «مقام امتثال» را به کسانی که می‌خواهند اعمال خود را با این نظام باید و نبایدها تنظیم کنند، آموزش دهد، که اینها را نیز به نوبه خود می‌توان به دو قسم ارشادی و مولوی تقسیم کرد، که ظرافتهای خاصی

۲۲. این منطق بخوبی در این حدیث منعکس شده است: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَكْعَتَانِ بِالسُّوَاكِ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ رَكْعَةً بِغَيْرِ سُوَاكِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَوْ لَا أَنْ أُشِقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسُّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۳، ص ۲۲)

را در پی دارد؛ مثلاً وجوب مقدمه واجب، وجوبی ارشادی است؛ اما «با دیدن ماه، افطار کن»^{۲۳} که حکمی ناظر به مقام امتثال «زمان روزه، از شروع ماه رمضان تا شروع ماه شوال است» بوده است، چطور؟ بسیاری از فقها از آن حکم تبعیدی برداشت کرده‌اند در عین حال که قبول داشته‌اند این حکم تبعیدی نمی‌خواهد «ماه شرعی» در قبال «ماه محاسباتی طبیعی» درست کند، بلکه ضابطه تشخیص اول ماه را می‌خواهد تسهیل کند تا در مقام امتثال به دیدن بسنده کنیم و به تکلف بیشتر نیفتیم؛ یعنی حکمی تبعیدی بوده برای مقام امتثال. (شاید برخی از واجباتی که به عنوان «سنت نبوی» در قبال «فرض الهی» مطرح شده، از همین باب باشد)

- گاهی خود مطلبی مصلحت یا مفسده مذکور را ندارد، اما حریمی ایجاد می‌کند برای اینکه یک حکم اعتباری دیگر، بخوبی در جامعه اجرا شود؛ مثلاً اگر حکمت حرمت شرب خمر برای این باشد که سُکرآور است؛ و یا فلسه حرمت ربا این باشد که سنت قرض دادن محو نشود، آنگاه حرمت نوشیدن یک قطره شراب، یا حرمت ربای مکیل و موزون در جایی که واقعا قیمت‌ها متفاوت است (دادن یک کیلو برنج مرغوب و گرفتن دو کیلو برنج نامرغوب) نه از بابت فلسفه اصلی حکم، بلکه از بابت حریمی است که شارع قرار داده تا قبح اصل عمل (شرب خمر و رباخواری) محفوظ بماند. (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۱۸۳)

- گاهی یک حکم حقوقی با یک جهت‌گیری خاصی ارائه می‌شود در حالی که کارکرد فرهنگی پیرامونی آن، بسیار مهمتر است از مفاد اجرای خود آن حکم؛ یعنی گاهی اعتباری ارائه می‌شود نه به خاطر اینکه لزوماً به خود آن اعتبار عمل شود، بلکه به خاطر اینکه وجود خود همین اعتبار خاص، اثراتی در پی دارد. مثلاً در مورد احکام ناظر به ولدالزنا (محرومیت‌ها و وی از ارث، از بسیاری از مشاغل جامعه مانند قضاوت و ...، از پدر قلمداد کردن کسی که نطفه او را تولید کرده، و ...) به نظر می‌رسد بیش از آنکه هدفش محروم کردن فرد ولدالزنا باشد، ایجاد یک قبح اجتماعی شدید پیرامون پدیده زناکاری است که اگر احیاناً کسی هم بدین کار روی آورد، عملش را مخفی کند و بدان افتخار ننماید.^{۲۴}

۲۳. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ وَأَنَا بِالْمَدِينَةِ عَنِ الْيَوْمِ الَّذِي يُشْكُ فِيهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ هَلْ يُصَامُ أَمْ لَا فَكَتَبَ عَ الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الشُّكُّ صُمَّ لِلرُّؤْيِيَةِ وَأَفْطِرُ لِلرُّؤْيِيَةِ. (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۱۵۹)

۲۴. شاهد بر این مدعا آن است که عملاً قوانین دیگری وضع کرده که امکان پیاده شدن قوانین فوق را بسیار پایین می‌آورد؛ اینکه اثبات زنا را تنها توسط چهار شاهد عادل که اصل عمل را به طور کامل مشاهده کرده باشند (و یا چهار بار اقرار آگاهانه و بدون اجبار فرد در چهار مجلس مختلف) قبول می‌کند و حتی اگر سه نفر شاهد عادل تمام ماجرا را مشاهده کرده باشند، و شهادت بدهند، خود آنها را تازیانه می‌زنند و دیگر هیچگاه شهادت آنان را قبول نمی‌کنند: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور/۴). این گونه احکام موجب شده که اگر کسی هم واقعا ولدالزنا باشد، مادام که خودش تعمداً نداشته باشد، در جامعه مخفی بماند و از این رو،

بدین ترتیب، فقه به عنوان علمی که می‌خواهد اعتبارات شارع را به دست آورد، هم و غم اصلی خود را یافتن اعتباراتی قرار داده که شارع بعد از کسر و انکسار مصالح و مفسدات اعلام کرده است. درست است که باید و نبایدهای شارع گاه چنان ساده از حسن و قبح امور گرفته شده که عقل نیز می‌تواند مستقلاً وجه چنان اعتباری را بفهمد (از این رو، متن شریعت حاوی احکام ارشادی متعددی نیز می‌باشد)؛ اما آنچه نیاز انسان به شریعت را جدی کرده، وجود پیچیدگی‌های فراوان و تزاوجات حسن و قبح‌های واقعی است که اعتبارات بسیار پیچیده‌ای را لازم می‌آورد که اصلاً چنین نیست که بسادگی به یک حسن یا قبح برگردد.

پس در عین حال که صحیح است که «احکام شرعی خداوند عادل، ارزش‌های اخلاقی در مقام ثبوت را نباید نقض کند» (فنائی،) اما به هیچ عنوان از این سخن در مقام اثبات (یعنی در مقام بررسی احکام شریعت) هیچگونه استفاده‌ای نمی‌توان کرد، و از آن مقدمه این نتیجه که «تمامی احکام فقهی باید از محک اخلاق عقلی بگذرد» به دست نمی‌آید، چه رسد به اینکه این اخلاق را هم اخلاق سکولار جوامع غربی معرفی کنیم.

بله، از حیث غایت، علم اخلاق و فقه بسیار با هم متداخل‌اند: علم اخلاق می‌خواهد خصلتها و ملکات نفسانی را اصلاح کند و در مسیر خیر حقیقی ارتقا بخشد؛ و علم فقه هم درصدد است باید و نبایدهای شارع که مسیر سعادت انسان را نشان می‌دهد به دست آورد؛ اما اگر شناسایی مجموع دستورالعملهایی که سعادت حقیقی انسان را رقم می‌زند در حد اعتبارات بسیطی بود که در علم اخلاق مطرح می‌شد، آنگاه اساساً نیاز به شریعت منتفی می‌گشت.

عملاً از حقوق مذکور محروم نشود؛ اما در کشورهای غربی که با تصویب بودجه حمایتی برای «فرزندان مادران بی‌شوهر» قبح زناکاری را شکسته‌اند عملاً به زیاد شدن این افراد در جامعه دامن زده‌اند و نسل جدیدی را به عرصه اجتماع وارد می‌کنند که پدری برای خود نمی‌شناسد:

در آمریکا در سال ۱۹۶۰٪۴ نوزادان این گونه 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 و با تلاشهای فراوانی که انجام داده‌اند تونسته‌اند آمار آن را تا سال ۲۰۱۷ به ۴۰٪ برگردانند که هنوز فاجعه‌آمیز است. شاهد مهمی بر اثرات فرهنگی این قانون در ترویج این بحران، آن است که رغبت به این گونه بچه‌دار شدن در نسل جدید بسیار بیشتر از نسلهای قبلی است چنانکه ۸۹٪ زنانی که این گونه بچه‌دار می‌شوند در سنین ۱۵-۴۴ سالگی هستند. برای آمارهای مذکور رک:

National Vital Statistics Reports, 2017 , vol.67 , p5&25.

جمع بندی

از آنچه گذشت معلوم گردید که نمی توان تفاوت فقه و اخلاق را صرفاً دو دسته گزاره انشائی دید؛ تا بعداً بحث شود که کدام از این دو را باید اصل و محور، و کدام 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؛ و درصدد اصلاح ملکات و خصلتهای نفسانی بوده است؛ اما موضوع علم فقه، تکالیف ناظر به رفتارها و اعمال انسان می باشد.

پس اینکه هر دو را از سنخ گزاره‌های اعتباری و انشایی قلمداد، و گمان شود قضایای اخلاقی عقلی باید محکی برای قضایای فقهی باشد، ناشی از عدم فهم صحیح این دو حوزه از سویی؛ و عدم توجه به پیچیدگی‌های گزاره‌های اعتباری‌ای است که می‌خواهد در مجموع بیشترین مصالح و مفاسد واقعی در زندگی را نصیب آدمی کند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳)، الاشارات و التنبیها، مع الشرح لنصیر الدین الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی، جلد ۱، قم، دفتر نشر کتاب.
۳. ابن علی، زهرا؛ کلهر، زهرا؛ ملکی، محمد (۱۳۹۷). «نسبت علم احلاق با علم عرفان» در دوفصلنامه پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی. ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۵۷-۶۷.
۴. ارسطو (۱۳۷۷) اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو.
۵. اسکروتین، راجر (۱۳۸۲). تاریخ مختصر فلسفه جدید. ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه. تهران: حکمت.
۶. اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۲۹)، نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه. ۳ جلد، بیروت، موسسه آل البیت ع لاحیاء التراث
۷. افلاطون (۱۳۳۶)، دوره آثار افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
۸. پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
۹. جوانعلی آذر. بررسی تطبیقی نظریه ساخت اجتماعی واقعیت و نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و تبیین دلالت‌های آن در حوزه سیاست‌گذاری. تهران: [رساله دکتری] دانشگاه تربیت مدرس.
۱۰. خلفی، رضا علی (۱۳۸۹) بررسی تفاوت‌های اخلاق عقلی و نقلی در اسلام. قم: [رساله کارشناسی ارشد] دانشگاه معارف اسلامی.
۱۱. دباغ، سروش (۱۳۹۱) «بی‌حجابی یا بی‌عفتی، کدام غیراخلاقی است» در <https://3danet.ir/soroush-dabbagh-hejab-2>
۱۲. جوانعلی آذر، مرتضی (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی نظریه ساخت اجتماعی واقعیت و نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و تبیین دلالت‌های آن در حوزه سیاست‌گذاری. تهران: [رساله دکتری] دانشگاه تربیت مدرس.

۱۳. [امام] خمینی، روح الله (۱۳۷۸). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). قصه ارباب معرفت. تهران: صراط.
۱۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). رازدانی و روشنفکری و دینداری. تهران: صراط.
۱۶. سوزنچی، حسین (۱۳۹۲) «جایگاه حجاب در فقه و اخلاق؛ نقدی بر آراء دکتر سروش دباغ» در <http://www.souzanchi.ir/hejab-and-moralit>
۱۷. سوزنچی، حسین (۱۳۹۵) «نگاهی متفاوت به خاستگاه و ثمرات بحث اعتباریات علامه طباطبایی» در فصلنامه صدرا، پاییز ۱۳۹۵، ش ۱۹.
۱۸. سوزنچی، حسین. (۱۳۹۷). «اسلام، اخلاق و حقوق جنسی» در <http://www.souzanchi.ir/islam-ethics-and-homosexuality-s-rights>
۱۹. شهید اول (محمد بن مکی) (۱۴۱۹). ذکرى الشیعه فی أحكام الشریعه. قم: موسسه آل البيت.
۲۰. شهرآیینی، مصطفی (۱۳۹۶). «مطالعه تطبیقی نفس در نظام فکری بابا افضل کاشانی و ذهن در فلسفه دکارت» در دوفصلنامه متافیزیک، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ش ۲۳، ص ۱-۱۸.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۷۲) اصول فلسفه و روش رئالیسم. با پاورقی‌های مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۲۸ الف). الانسان و العقیده، قم: نشر باقیات.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۲۸ ب). مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی. قم: نشر باقیات.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). تهذیب الأحکام. تحقیق: حسن الموسوی خراسان. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). دین در ترازوی اخلاق، پژوهشی در باب اخلاق دینی و اخلاق سکولار. تهران: صراط.
۲۶. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۴). اخلاق دین‌شناسی، پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسی فقه. تهران: نگاه معاصر.
۲۷. قوچانی، محمد. (۱۳۹۳). «روشنفکری ایرانی و نسل پنجم روزنامه نویسی» در ماهنامه مهرنامه، ش ۳۴، نوروز ۱۳۹۳
۲۸. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۱). دین در محدوده عقل تنها. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات نقش و نگار.
۲۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۵). نقد عقل عملی. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات نورالثقلین.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۷). دروس فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات اطلاعات.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مسأله ربا به ضمیمه بیمه. تهران: صدرا.
۳۳. مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۵)، اصول فقه، قم: طبع اسماعیلیان.
۳۴. مظفر، محمد رضا، (۱۳۸۸)، المنطق، نجف: مطبوعه نعمان.
۳۵. مک اینتایر، السدر (۱۳۷۹). تاریخچه فلسفه اخلاق. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: حکمت.
۳۶. مک اینتایر، السدیر (۱۳۹۲) سه تقریر در پژوهش‌های اخلاقی: دائرةالمعارف، تبارشناسی و سنت. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۷. ملایی، رضا (۱۳۹۷). الزامات روش‌شناختی استدلال‌های جاری در اعتباریات اجتماعی. قم: [رساله دکتری] دانشگاه باقرالعلوم ع
۳۸. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱) راهی به رهایی، تهران: موسسه نگاه معاصر.

۳۹. نراقی، محمد مهدی (بی‌تا). جامع السعادات. بیروت: اعلمی.
۴۰. وحدانی‌فر، هادی (۱۳۹۶). «واکاوی اخلاق اسلامی در مقایسه با برخی از علوم انسانی». در فصلنامه بصیرت و تربیت اسلامی. ش ۴۱، تابستان ۱۳۹۶. ص ۸۹-۱۱۱.
۴۱. هیوم، دیوید (۱۳۹۷) رساله‌ای درباره طبیعت آدمی. ترجمه جلال پیکانی. تهران: ققنوس.
42. Peter Sprigg (2011). Debating Homosexuality: Understanding Two Views. Family Research Council. In <https://downloads.frc.org/EF/EF11J33.pdf>
43. National Vital Statistics Reports, 2017 , vol.67
44. <https://www.childtrends.org/indicators/births-to-unmarried-women>