

الهیات اخلاقی و امکان آن در

حوزه اندیشه اسلامی

منصوره حسینی*

چکیده

الهیات اخلاقی، اصطلاحی در حوزه مسیحیت کاتولیک است. در دایره‌المعارف کاتولیک، حوزه الاهیات جامع به دو بخش الاهیات جزئی و الاهیات اخلاقی تقسیم می‌شود. الاهیات جزئی، به مباحث نظری و الاهیات اخلاقی، به مباحث عملی می‌پردازد. وظیفه این الاهیات، طراحی هنجارهای اخلاقی و دینی برای حوزه عمل انسانی است. امروزه، الاهیات اخلاقی از زیرمجموعه‌های الاهیات عملی محسوب می‌شود. زیرا در قرن نوزدهم الاهیات عملی به منزله یک کل آمیخته با زندگی بشر شکل گرفت. هرچند این الاهیات مربوط به تجربه تاریخی مسیحیت است، ولی هسته مرکزی رویکرد آن از یک سو، عبارت است از فعال کردن ظرفیت‌های عملی الاهیات در صحنه زندگی معاصر، و چالش با سکولاریسم در مدیریت زندگی انسان دیندار از سوی دیگر، که در همه ادیان ابراهیمی مشترک بوده است. اگر الاهیات اخلاقی، نظریاتی در خصوص روابط انسان و افعال آزادانه او در مقابل خدا باشد و از وسایلی سخن بگوید که خدا برای دستیابی به آن هدف در اختیار آدمی قرار داده است، ما در حوزه اسلامی می‌توانیم اخلاق و فقه را، مشروط به آنکه بر اساس نیاز زمانه بازخوانی و بررسی عقلانی شوند، حیطه الاهیات اخلاقی در اسلام معرفی کنیم. فایده این الاهیات، اصلاح بعضی فتاوا، بالا بردن قدرت تشریح و تبیین احکام و راه‌های تحقق بخشیدن به آرمان‌های دینی است.

کلیدواژه‌ها

الاهیات اخلاقی، الاهیات عملی، فقه، مقاصد الشریعه، مستقلات عقلیه، تجزی در اجتهاد.

طرح مسأله

رابطه عقل و دین، یکی از مباحث مهم در فلسفه دین است. اگر دین را به سه بخش عقاید، احکام و اخلاق تقسیم کنیم، رابطه هر کدام از این سه قسم با عقل، جای بحث فراوان دارد. مسیحیت، که از ادیان الهی محسوب می‌شود و قدمت آن بیش از اسلام است، بسیاری از این مباحث را پشت سر گذاشته است. در آن ایام که کلیسا نتوانست به همه نیازهای دینی پاسخ گوید، از سوی بسیاری و حتی مؤمنان، مورد تردید و پرسش قرار گرفت. بسیاری از مؤمنان، کلیسا را به کلی ترک گفتند. در حقیقت با گذشت زمان، صنعتی شدن، شهری شدن جامعه و سکولاریته شدن فرهنگ، فعالیت‌های اجتماعی کلیسا محدودتر شد و کلیسا به تدریج به انزوا کشیده شد. الاهیات عملی در واکنش به همین فرآیند و در مقابل سکولاریزاسیون ظاهر شد تا درباره ناکارآمدی فکری و دینی الاهیات مسیحی اندیشه کرده، راهی برای پاسخ‌گویی آن در متن زندگی مردم بیابد. به دیگر بیان، وضعیت بحران دین و ایمان در شرایط مدرن، الاهی‌دانان مسیحی را وادار کرده است افزون بر توجه و تأکید بر عقاید و آداب دینی و تعلیم راه دینداری به مسیحیان، راه‌های عینی و عملیاتی در رویارویی با معضلات جامعه معاصر را نیز پیش پای مؤمنان مسیحی قرار داده، آنها را در حل مسائل مختلف مانند مسائل مربوط به جامعه یاری کنند (بابایی، ۱۳۹۰: ۱۱۰ و ۱۱۱).

تعریف الاهیات اخلاقی

الاهیات اخلاقی (moral theology)، نامی است که متألهان کاتولیک غالباً آن را بر الاهیات مسیحی ناظر به رفتار اخلاقی انسان اطلاق می‌کنند. پروتستان‌ها عموماً اصطلاح اخلاق مسیحی را به کار می‌برند (هاروی، ۱۳۹۰: ۱۶۰). واژه Theology (الاهیات)، ترکیبی از theos یونانی (به معنای خدا) و logos (به معنای کلمه) است و آن را می‌توان به معنای «سخن گفتن درباره خدا» دانست. ظاهراً افلاطون واضع این واژه است و تعبیر تتولوژی نخستین بار در آثار او، و مشخصاً در رساله جمهوری، به کار رفته است. افلاطون این لفظ را در وصف کار شاعرانی می‌آورد که شرحی از تکوین عالم بر اساس وجود خدایان یا وصف خود خدایان می‌کردند (پازوکی، ۱۳۷۴: ۱). بنابراین، مسیحیت در جهانی قدم به عرصه هستی نهاد که اعتقاد به خدایان بسیاری در آن رواج داشت. با گذشت زمان، چندخدایی موضوعی منسوخ و تا حدی ابتدایی تلقی شد. این تصور، که تنها یک خدا وجود دارد و این همان خدای مسیحی است، چنان رواج یافت که در قرون وسطا به امری بدیهی تبدیل شد. در این زمان، الاهیات همان تحلیل اغراض و کارهای خدا دانسته می‌شده است. این اصطلاح در قرن دوازده و سیزده میلادی معنای دیگری یافت. این امر مصادف با زمانی بود که دانشگاه پاریس رو به رشد نهاد و نیازمند واژه‌ای برای

مطالعه نظام‌مند ایمان مسیحی بود، ایمانی که شامل تمام آموزه‌های مسیحی شود، نه صرف آموزه خدا (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۲۶۷-۲۶۹). بنابراین، واژه «تئولوژی» را بدین منظور به عنوان اشاره به مطالعه مذکور استفاده کردند.

واژه *moral*، بیشتر به رفتاری اطلاق می‌شود که از نظر اخلاقی خوب یا بد است و به همین دلیل با *ethical* متفاوت است، که مشتق از واژه‌های یونانی به معنای «سرشت، خلق و خوی و عادت» است (Koch and Preuss, 2010).

تعبیر *moral* و *ethical*، غالباً معادل «درست» یا «خوب» و مقابل «ضد اخلاقی» و *unethical* به کار می‌روند. اما ما درباره مسائل اخلاقی، احکام اخلاقی، نظام‌های اخلاقی، ادله اخلاقی، تجارب اخلاقی یا دیدگاه اخلاقی نیز سخن می‌گوییم. در اینجا *ethical* یا «اخلاقی» به معنای «اخلاقاً درست» یا «اخلاقاً خوب» نیست؛ بلکه به معنای «متعلق به اخلاق» و مقابل «غیراخلاقی» یا *non-ethical* است، نه مقابل «ضد اخلاقی» یا *unethical*. همچنین، واژه «اخلاق»، گاهی در مقابل «ضد اخلاق» به کار می‌رود. ولی گاهی نیز واژه «اخلاق» را به کار می‌بریم تا به چیزی هم‌عرض هنر، علم، حقوق، قرارداد یا دین، اما متفاوت با آنها، اشاره کنیم؛ اگرچه ممکن است به آنها ربط داشته باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۸).

الاهیات اخلاقی، دانشی عملی است که بر اساس ایمان و اعتقاد بنا شده است (Encyclopedia Britannica, 2013). حوزه صحیح و کامل الاهیات در دایره‌المعارف کاتولیک به دو بخش الاهیات جزئی و الاهیات اخلاقی تقسیم می‌شود. موضوع الاهیات جزئی، مشتمل بر نظریاتی است که در خدمت ارتقای دانش لازم و مناسب برای انسان قرار دارد، انسانی که مقصد او ماوراءالطبیعه است. به همین دلیل این بخش از الاهیات مسائل اعتقادی و مفاهیم اخلاقی را توأمأ شامل می‌شود. از سوی دیگر، الاهیات اخلاقی، به آن دسته از نظریاتی محدود می‌شود که در خصوص روابط انسان و افعال آزادانه وی نسبت به خدا و هدف مافوق طبیعی او بحث می‌کند، و از وسایلی سخن می‌گوید که خدا برای دستیابی به آن هدف در اختیار بشر قرار داده است، برای همین، مفاهیم اخلاقی مسیحیت نیز بخشی از نظریات اعتقادی است، زیرا این مفاهیم بر اساس وحی دینی مطرح شده‌اند. بنابراین، نمی‌توان هیچ‌گونه حد فاصل مشخصی بین اصول اعتقادی و اصول اخلاقی ترسیم کرد. اما طبق نیازها و مقتضیات عملی، تقسیم‌بندی و محدودسازی را برای آن موارد تعیین می‌کنند (Catholic Encyclopedia, 2013). همچنین، در کتاب کلام مسیحی، از این الاهیات، که به بنیادهای اخلاق و تأثیر عملی تعالیم مسیحیت در زندگی مسیحیان می‌پردازد، با نام الاهیات ادبی (اخلاقی) یاد می‌شود. میشل، در تعریف الاهیات ادبی می‌گوید: «در این الاهیات به تعیین بنیادهایی پرداخته می‌شود که مسیحیان باید زندگی اخلاقی خویش را بر آن استوار کنند و همچنین به تحلیل مسائل نوظهوری پرداخته

می‌شود که به طور آشکار در کتاب مقدس نیامده است، مانند شیوه‌های مختلف جلوگیری از بارداری، مسائل برخاسته از پیشرفت علم پزشکی، مشکلات زمینه‌های اقتصاد، تجارت، آنچه به عدالت اجتماعی مربوط می‌شود، شیوه‌های مشروع و نامشروع مدیریت جنگ و مسائل اخلاقی مربوط به اقتصاد بین‌المللی (میشل، ۱۳۷۷: ۱۲۶ و ۱۲۷).

مک کواری (Jhon Mackquarie)، در کتاب *مبادی الاهیات مسیحی*، تقسیم‌بندی دیگری را مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که تقسیمات در الاهیات آنچنان صلابت ندارد که بی‌چون و چرا باشد. او الاهیات مدون و جامع (systematic theology) را به سه بخش فرعی تقسیم می‌کند: الاهیات فلسفی، الاهیات جزمی و الاهیات کاربردی. در الاهیات کاربردی (applied theology)، به شرح، وصف و اطلاق ایمان در وجوه مختلف زندگی عینی توجه می‌شود و جوانب گوناگون فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی حیات ایمانی مطمح نظر قرار می‌گیرد. البته تحقیق مفصل در این امور به عهده الاهیات عملی (practical theology)، با شعب خاصش، از قبیل الاهیات زهدورزی (ascetical theology) و الاهیات شبانی یا کشیشی (pastoral theology) و همچنین جزء وظایف الاهیات اخلاقی است (پازوکی، ۱۳۷۴: ۶ و ۷). چنان‌که مشاهده می‌شود، در این تقسیم‌بندی، الاهیات اخلاقی زیرمجموعه الاهیات عملی محسوب می‌شود. با کمی بررسی متوجه می‌شویم که این تقسیم‌بندی با آنچه در دایرةالمعارف کاتولیک آمده بود، در تضاد نیست بلکه بر اساس دیگری طراحی شده است.

در توضیح این مطلب باید گفت، الاهیات عملی در گام نخست به صورت الاهیات اخلاقی پدیدار شد. بدین معنا که ابتدا به حوزه عمل مسیحی به صورت عام معطوف بود و وظیفه‌اش طراحی هنجارهای اخلاقی برای حوزه عمل بود، اما این وضعیت از سده نوزدهم تغییر کرد. الاهیات عملی، امروز وارد عرصه‌های تحقیقاتی متعدد و متفاوتی شده است و مقوله الاهیات را به منزله یک کل در هم‌آمیخته با زندگی و حیات امروزین بشر می‌بیند. در سال‌های اخیر، الاهیات عملی به موضوعات مختلفی مانند هویت اجتماعی دینی، خانواده، سوء استفاده از کودکان و دیگر معضلات موجود در دنیای جدید پرداخته، آنها را از منظر الاهیاتی تحلیل و بررسی کرده است. بر این اساس، قلمرو الاهیات عملی «شبکه زندگی انسان» است و نه صرفاً «نهادهای دینی». از این رو، به جرئت می‌توان گفت دامنه الاهیات عملی نامحدود است و هر موضوعی را که مرتبط با دغدغه‌های دینی و انسانی معاصر در ساحت عمل باشد، در کنار موضوعات دینی، اخلاقی و معنوی در بر می‌گیرد. همان‌طور که مشاهده می‌کنید، با این توضیحات، تعریف الاهیات عملی بسیار دشوار می‌شود، چراکه این رشته در حال تحول است و از روش‌های گوناگونی بهره می‌گیرد. شاید جامع‌ترین تعریف از این نوع الاهیات را جیمز وودوارد (James woodward) و همکارش استن پاتیسون (Stephan Pattison) ارائه کرده

باشند؛ آنها می‌گویند: «الاهیات عملی به حوزه‌ای از مطالعات گفته می‌شود که در آن باورها، سنت‌ها و رفتارهای دینی با تجربیات، دغدغه‌ها و رفتارهای معاصر انسانی تلاقی یافته و حاصل آن غنای الاهیاتی، نقد علمی و تحول فرهنگی است» (بابایی، ۱۳۹۰: ۱۱۱ و ۱۱۲ و ۱۱۴).

دایره‌المعارف کاتولیک، کتاب جامع *الاهیات (summa theological)* آکوئیناس را اثری بی‌بدیل و رقیب در الاهیات اخلاقی معرفی کرده است. موضوع اصلی این کتاب عبارت است از، انسان به مثابه یک عامل آزاد و مختار که بر اساس صورت الاهی همراه استعداد و قدرت خاص در عملکرد بر مبنای خواست خدا آفریده شده است. بشر، به عنوان عاملی مختار به جست‌وجوی شادی و سعادت می‌پردازد، که این رفتار باید در ارتباط با خدا به عنوان هدف غایی و نهایی انجام شود. آکوئیناس در این کتاب، به نقش ایمان در پرداخت فلسفی اخلاق مبادرت ورزیده است. در واقع همانند دیدگاه متعارف آکوئیناس، که می‌گوید بدون فلسفه نمی‌توان الاهیات داشت، بدون فلسفه اخلاق نیز نمی‌توان الاهیات اخلاقی داشت. از نظر آکوئیناس، اگر فلسفه ارسطو خوب فهم شود با تعالیم دین سازگار است. آکوئیناس استدلال می‌کند که، الاهیات و فلسفه رسماً متمایز هستند ولی الاهی‌دانان نظریات فلسفی را پذیرفته‌اند و آن را در علمی برتر به کار می‌گیرند، و در حقیقت آب فلسفه را به شراب تبدیل می‌کنند. اگر فیلسوف اخلاق مسیحی، فیلسوف است پس استدلال‌هایی را می‌پذیرد که بی‌نیاز از دین است، اما چون مسیحی است به این استدلال‌ها معنایی والاتر می‌بخشد، یعنی معنایی که با تأملات الاهیاتی سازگار باشد، همان‌طور که آکوئیناس غایت نهایی ارسطویی را به غایت نهایی متعالی تبدیل کرد (مکینزی، ۱۳۸۶: ۱۳ و ۵۵ و ۷۵).

اگر بخواهیم الاهیات عملی را بر اساس وظایفی که بر عهده دارد تعریف کنیم، می‌توانیم به این سه حوزه اشاره کنیم: الف. شاخه‌ای از الاهیات، که فعالیت‌ها و مسئولیت‌های کشیشان را که شامل وعظ، آیین‌های عبادی، امور معنوی، آموزش مسیحی و سرپرستی و مدیریت کلیسا می‌شود، بررسی می‌کند؛ ب. حوزه‌ای از الاهیات که موضوع آن حیات کلیسا در زمان کنونی است؛ ج. رشته‌ای از الاهیات که می‌کوشد از روش‌های الاهیاتی برای مطالعه وضعیت معاصر و رفتارهای فردی و اجتماعی استفاده کند (بابایی، ۱۳۹۰: ۱۱۴ و ۱۱۵).

بسیاری از متألهان، از رهگذر الاهیات عملی، درصددند زندگی ایمانی خود را در دنیای سکولار ممکن ساخته، هویت دینی خویش را در متن فرهنگ غیرمتمهد به دین حفظ کنند. اما منطق عملی در این الاهیات، نه تنها ظرفیت بررسی موانع زندگی ایمانی در عصر جدید را دارد، بلکه گنجایش فراوانی در پرداختن به معضلات انسان معاصر داشته، می‌تواند دین را توسعه بخشیده و آن را در تدبیر و مدیریت زندگی این جهانی انسان معاصر وارد کند. به همین منظور، چهار وظیفه برای الاهیات عملی متصور است؛ در نخستین گام، به جمع‌آوری اطلاعات می‌پردازد

تا بدین طریق رخدادهای ویژه را وضعیت‌شناسی کرده، چارچوب و فرآیند شکل‌گیری هر یک را به درستی فهم کند؛ در گام بعد، الاهیات عملی، با استفاده از نظریه‌های علمی درصدد توضیح و تفسیر چرایی این رخداد برمی‌آید؛ و در گام سوم، با استفاده از مفاهیم الاهیاتی می‌کوشد رخدادهای و وضعیت‌های خاص را تفسیر کرده، بر اساس اصول و ضوابط اخلاقی پاسخی برای آنها بیابد. در این مرحله، الاهیات در عین تأسیس برخی از اصول اخلاقی از تمرینات و رفتارهای اخلاقی نیز در توسعه و بالندگی دستگاه الاهیاتی بهره می‌گیرد؛ در وظیفه چهارم، الاهیات عملی استراتژی‌های رفتاری برای اثرگذاری بر وضعیت موجود را تعریف کرده، آنگاه با برقرار ساختن ارتباطی فعال با بازتاب‌ها و پیامدهای این استراتژی‌ها در حوزه عمل به نقد و ارزیابی استراتژی‌های محقق پرداخته تا در گام بعد بتواند با دقت بیشتری دست به اقدام بزند (همان: ۱۱۷).

پژوهش‌گران این رشته بر سر مسئله روش تحقیق و یافتن راه‌حل مشکلات با یکدیگر توافق ندارند. گرون (Jef van Gerwen)، به سه شیوه در حوزه اخلاق کاربردی اشاره می‌کند: فرمان‌های قانونی (code of law)، بررسی موردی (case study) و تحلیل سازمانی (Institutional Analysis). در شیوه اول، فرد در حرکت از کلیات به سوی جزئیات، مجموعه‌ای از اصول و هنجارهای معتبر را در حوزه خاصی از رفتارهای حرفه‌ای در نظر می‌گیرد، که این اصول، معمولاً خود بر قالب‌های هنجاری کلی‌تری از اخلاق اجتماعی مبتنی است. در شیوه دوم، که مشابه همان شیوه تمثیل سنتی است، فرد بدون مراجعه به هیچ قانون کلی اخلاقی یا حرفه‌ای، از تحلیل مورد جزئی، که با آن مواجه است، شروع کرده، می‌کوشد به کمک پارادایم‌ها و الگوهایی که در آن حرفه‌ها وجود دارد، بفهمد که اگر دیگران در آن موقعیت قرار داشتند چه می‌کردند. در شیوه سوم، که به شیوه اشتراک یا تحلیل سازمانی موسوم است، از شیوه‌های پژوهش جامعه‌شناسانه برای رسیدگی به مسئله مورد نظر کمک گرفته است (خزاعی و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۵ و ۳۶).

باید توجه داشت که وظیفه عمل‌گرایانه در الاهیات عملی، به معنای پراگماتیستی بودن این الاهیات نیست. الاهیات عملی درصدد رویارویی با مسائل و معضلات اجتماعی با رویکرد الاهیاتی است، اما الاهیات پراگماتیستی می‌کوشد الاهیات را به حوزه عمل نزدیک کرده، آموزه‌های الاهیاتی را کاربردی کند. همین‌طور به نظر می‌رسد الاهیات عمل‌گرا نتیجه توسعه سکولاریسم در حوزه الاهیات است، در حالی که الاهیات عملی حاصل توسعه الاهیات به حوزه زندگی است و در برابر فرآیند سکولاریزاسیون قرار می‌گیرد. البته الاهیات عملی و الاهیات پراگماتیستی، در اصل اینکه به مسائل فرهنگی و اجتماعی می‌پردازند، مشترک‌اند، اما خاستگاه آنها و روش مطالعاتشان و همین‌طور نتیجه الاهیاتی هر یک کاملاً متفاوت است (بابایی، ۱۳۹۰:

رویکرد الاهیات اخلاقی در دفاع از آموزه‌های اساسی دین، فلسفی است، از این رو، الاهیات اخلاقی در حد فاصل دین‌شناسی فلسفی و اخلاق هنجاری قرار می‌گیرد و هدفش این است که در نهایت به تأسیس کلام اجتماعی و اخلاقی منجر شود. منابع الاهیات اخلاقی، آنچنان که در دایره‌المعارف کاتولیک آمده، شامل کتاب، عقل و سنت مقدس به همراه تعالیم کلیساست.

امکان الاهیات اخلاقی اسلامی

اگر الاهیات اخلاقی را نظریاتی بدانیم که درباره روابط انسان و افعال آزادانه وی در برابر خدا و غایت مابعدالطبیعی بحث می‌کند و از وسایلی سخن می‌گوید که خدا برای دستیابی به آن هدف در اختیار بشر قرار داده است؛ همچنین اگر افعال ظاهری یک مسلمان را موضوع فقه و افعال باطنی را موضوع اخلاق بدانیم، هم فقه و هم اخلاق را، به همراه شروطی، می‌توان حیطة الاهیات اخلاقی در اسلام به حساب آورد. به علاوه، همچنان که الاهیات اخلاقی از زیرمجموعه‌های الاهیات عملی محسوب می‌شود، اخلاق و فقه نیز از زیرمجموعه‌های الاهیات عملی محسوب می‌شوند. ولی آنچه در الاهیات عملی مهم است، این است که ما به دنبال راهنمایی دین برای زندگی فردی و اجتماعی هستیم، اما فقط نمی‌خواهیم استناد کنیم که قرآن یا حدیث این چنین گفته، بلکه باید متن را بازخوانی و بازاندیشی کنیم. بدون فهم و تبیین عقلانی، یا صرفاً بحث فقهی داریم یا اخلاق توصیفی. اخلاقی که در الاهیات عملی مورد نظر است، اخلاقی است که در آن از مبانی فلسفه اخلاق نیز بهره برده می‌شود. فلسفه اخلاق از مبادی تصدیقیه و تصویری علم اخلاق بحث می‌کند. بعضی از این مبادی مانند، بحث حسن و قبح در کتاب‌های کلامی و گاهی در کتاب‌های اصولی هم مطرح شده است. ولی اینکه به عنوان فلسفه اخلاق یا مبادی علم اخلاق تفصیلاً در این باره بحث شود در کتاب‌های اخلاقی ما معمولاً بحث مفصلی در این زمینه‌ها وجود ندارد (مصباح، ۱۳۷۶: ۱۰-۱۲). دلیل اهمیت فلسفه اخلاق در اینجا دفاع از آموزه‌های اخلاقی و پاسخ‌گویی به شبهات مطرح‌شده درباره مفاهیم، مبانی و مسائل اخلاقی است، به ویژه اینکه با پیچیده‌تر شدن روابط انسانی در جوامع بشری، مسائل جدیدی پدید می‌آید که پاسخ آنها را باید به کمک فلسفه اخلاق به دست آورد.

مباحث فقهی نیز، اگر در الاهیات اخلاقی مطرح می‌شود، باید علاوه بر مشخص کردن افعال ظاهری، مکلف به تبیین عقلانی آن نیز باشد. شریعت و عقلانیت بدون اینکه ناقض هم باشند، مؤید همدیگر بوده، نسبت آن دو بر تقدم و تأخر نیست. نسبت آن دو بر اساس لازم و ملزوم بودن است تا جایی که یکی بدون دیگری تصورناپذیر است. اگرچه در ظاهر، نقل در مقابل عقل قرار گرفته ولی این عقل است که در پرتو آن نقل به فهم درمی‌آید. به عبارت دیگر،

می‌توان گفت هیچ نقلی نیست، مگر اینکه عقل در فهم آن دخالت کرده و از این طریق به ظهور و بروز رسیده است. به این ترتیب، حتی آنها که در مقابل نقل سر تسلیم فرود می‌آورند نیازمند عقل بوده، نمی‌توانند از آن برکنار باشند. ممکن است گفته شود دستورها و اوامر الهی در مرحله مافوق عقل قرار دارد و چون از حیث مرتبه بالاتر از عقل است، خالص و ناب باقی می‌ماند و هرگز با عقل مخلوط نمی‌شود. در پاسخ می‌گوییم این اوامر و دستورها همواره به صورت کلام ظاهر شده و فهم آن کلمات جز در پرتو عقل و نظر میسر نیست. به این ترتیب، هر گونه برخورد با نقلیات و اموری که از طریق سمع پذیرفته می‌شود با نوعی فهم و استدلال همراه است. معنای این سخن آن است که تسلیم شدن در مقابل امر منقول هرگز به معنای این نیست که انسان از فهم معقول آن بی‌نیاز است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۶۱).

یکی از کارهایی که برای عقلانی کردن دستورهای دینی می‌توان انجام داد، یافتن اهداف دین یا در اصطلاح «مقاصد الشریعه» است. زیرا شریعت، در واقع برنامه عملی برای تحول انسان از وضعیت موجود به سمت الگوی مطلوب است. قوانین شریعت، که برخاسته از آگاهی مطلق خداوند به واقعیت انسان و سعادت او در دنیا و آخرت است، به ما می‌آموزد که چگونه باید از ظرفیت‌های کنونی بهره‌برداری کرد و راه رشد و پیشرفت را گام به گام تا پله‌های عالی کمال پیمود. بنابراین، بین قانون‌گذاری با شرایط عینی، تناسب وجود دارد، که در فلسفه حقوق به آن «حقوق طبیعی» گفته می‌شود. سیسرون در کتاب جمهوری خود می‌نویسد:

قانونی حقیقی، مبتنی بر عقل سلیم و منطبق با طبیعت وجود دارد که همه جا و همه کس را تأثیر بخشیده و ثابت و جاویدان است. در مورد اعمالی که باید انجام دهیم ما را به فرمان می‌خواند، از بدی‌ها دور و منع می‌کند. اگر نیکان را امر یا نهی نکند نمی‌تواند بدان را با فرامین و ممانعت‌های خود تغییر دهد. این قانون به نهادی الهی تعلق دارد. کسی مأذون به سرپیچی از آن نیست. در رم همان است که در آتن، هر آنچه امروز وجود دارد فردا نیز هست، قانونی که واحد، جاویدان و تغییرناپذیر باشد برای همه ملت‌ها و اعصار چنین است (؟؟؟؟).

واژه «حقوق طبیعی» یا «حقوق فطری» را باید یکی از کهن‌ترین واژه‌هایی دانست که قدمت کاربرد آن به قرن‌ها پیش از میلاد مسیح (ع) برمی‌گردد. مقصود از حقوق طبیعی آن دسته از قواعد همیشگی است که از اراده حکومت‌ها برتر و غایت مطلوب بشر است؛ مقتضای طبیعت و فطرت بشری بوده، عقل هر کس بی‌هیچ واسطه‌ای بر آن حکم می‌کند؛ قانون‌گذاران باید بکوشند آنها را بیابند و در امر قانون‌گذاری از آنها الهام گرفته، به صورت قواعد موضوعه درآورند (پارساپور، ۱۳۸۱: ۱۴۲).

کتاب‌هایی که به عنوان مقاصد/شریعه نوشته می‌شوند، عموماً به بررسی میراث فقهی و لزوم بازنگری و از همه مهم‌تر ارائه راهکارهای بازاندیشی و بازخوانی این میراث می‌پردازند. در

این کتاب‌ها، میان وحی و میراث دینی تفاوت قائل می‌شوند. زیرا منظور از بازاندیشی میراث فکری مسلمانان در گذشته، فهم آنها از دین و وحی است، نه خود وحی؛ چراکه خود وحی و سنت ثابت پیامبر (ص) امری تغییرناپذیر است (الطایبی، ۱۳۷۹: ۱۳۸).

به هر حال، علم فقه، به تنهایی، دغدغه این را ندارد که وجه عقلانی اعمال را تشریح کند. در فقه، فقط تکلیف را مشخص می‌کنند و آن حکم لازم‌الاجراست. البته در این علم، ظرفیت چنین کاری وجود دارد، زیرا فقها عقل را به عنوان یک منبع پذیرفته‌اند. اما در الاهیات اخلاقی نمی‌توان دغدغه مفهوم کردن و معقول کردن را نادیده گرفت، که البته خود امر مشکلی است. پس آنچه در الاهیات عملی انجام می‌دهیم «نگریستن به متن دین برای فهم ابعاد ارزش‌شناسانه آن و تلاش برای سامان‌مند کردن آموزه‌های عملی دین و تبیین عقلانی آنها به مقدار وسیع و توان انسان» است. نقطه ثقل تفکر ما در این الاهیات، متن وحی و روایات اسلامی است، اما عقل، هم به مثابه منبع معرفتی و هم به مثابه عنصر اصلی برای تبیین و توجیه دعاوی دینی مهم است. در الاهیات عملی لازم نیست با هر مسئله‌ای جداگانه درگیر شد و پاسخ داد، بلکه باید مبانی و مسائل و اصول را اصلاح کرد. شاید ما نتوانیم با دلایل برهانی از تمام فرامین اخلاقی و فقهی اسلام دفاع کنیم، ولی قطعاً درباره کلیت این سیستم می‌توانیم بحث، و از آن دفاع کرد.

اما شیعیان در این زمینه، بیشتر به مبحث مستقلات عقلیه در حقوق اسلامی توجه داشته‌اند، که می‌توان گفت جانشین حقوق فطری و طبیعی در حقوق اروپایی است. در کتاب‌های کلامی شیعه، از جمله کشف المراد به این بحث پرداخته شده است. در این کتاب وقتی به مسئله افعال خداوند می‌رسیم، برای اثبات حسن و قبح عقلی دلایل متعددی ذکر شده است. برای مثال، دلیل وجود حسن و قبح عقلی را، درک عقل از خوبی و بدی بعضی افعال می‌داند و همچنین می‌نویسد اگر حسن و قبح فقط شرعی باشد، فهم حسن و قبح عقلی و شرعی هر دو منتفی است. زیرا اگر فقط خداوند است که امر به راستگویی می‌کند ما از کجا تشخیص می‌دهیم که راست‌گویی کار خوبی است که خداوند به آن امر می‌کند (حلی، ۱۳۶۷: ۴۲۳). متکلمان شیعی، مانند خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی، معتقدند در حسن و قبح اخلاقی، عقل نقش دارد و نمی‌توان آن را از ابتکارات شرع یا چیز دیگری دانست، بلکه این عقل است که عدل را به نیکویی و ظلم را به زشتی محکوم می‌کند و در این حکم خود هیچ‌گاه نیاز به استمداد از منابع دیگر ندارد. این نوع قضایا، «مستقلات عقلیه» نامیده می‌شود، به این معنا که عقل در درک و تصدیق آنها مستقل است و از تعلیم امر خارج بی‌نیاز. از این‌رو، وقتی تصویری از عدل و نیز تصویری از حسن و درک رابطه بین آن دو (العدل حسن) صورت گیرد، تصدیق به مسئله به دست می‌آید و نیازی به برهان خارج از چارچوب این قضیه وجود ندارد (رمضانی، ۱۳۸۷: ۲۹۴).

امروزه به دلیل پیچیده شدن مسائل، تجزی در اجتهاد و فلسفه فقه نیز می‌تواند موجب

پویایی فقه در تمامی عرصه‌های زندگی شود و گرنه در پاسخ‌گویی به معضلات پیش‌آمده در دنیای مدرن کارآمد نخواهد بود.

باید یادآور شد که منابع به کاررفته در الاهیات اخلاقی کاتولیک، که شامل کتاب مقدس، عقل، سنت مقدس و تعالیم کلیسا بود، مشابه همان منابع به کاررفته در فقه است که شامل قرآن، سنت، عقل و اجماع می‌شود. ما در اینجا اجماع را با تعالیم کلیسا برابر دانستیم. زیرا در کتاب کلام مسیحی یکی از تعاریف کلیسا را «جامعه مسیحیانی که برای شهادت دادن به آنچه خدای متعال از طریق عیسی انسان محقق ساخته است» بیان کرده است (میشل، ۱۳۸۱: ۱۶۴).

مقاصد الشریعه

تقریباً تمامی علمای اسلام معتقدند علل، غایات و مقاصدی وجود دارد که شارع از طریق احکام شرعی به آنها نائل می‌شود و این مسئله را در کلام، فقه و بعدها در علم اصول فقه بیان کرده‌اند. تا جایی که حتی اشاعره، که معتقد بودند افعال خداوند متعال معلل به اغراض نیست، عملاً در فقه، به تعلیل احکام، قیاس و جست‌وجوی اهداف گوناگون تشریح روی آوردند. عدلیه (معتزله و امامیه) بر هدفمندی تشریح مستند به حکمت خداوند متعال، تکیه کردند. یعنی کاری که بعدها آثار و رد پای آشکار آن را در اصول فقه امامیه می‌بینیم (الطایبی، ۱۳۷۹: ۱۳۹).

اهمیت فوق‌العاده بحث علل و اهداف احکام شرعی، و نقشی که در تجربه استنباط فقهی مطابق نیازهای روز و مسائل نوپدید زندگی متطور و متحول امروزی، امری بدیهی و بی‌نیاز از سخن است. این علاوه بر نقشی است که در شاخه‌های دیگر مورد توجه اصول فقه بوده است؛ نظیر روش‌های علاج تعارض بین ادله، یعنی همان کاری که بسیاری از فقها را به توجه به بررسی و جست‌وجوی علل احکام، در سطح روش و اجرا، فرا خوانده است.

در میان مذاهب چهارگانه اهل سنت، تلاش‌های گسترده‌ای وجود دارد که تحت عنوان «اهداف دین» درباره آن بحث می‌شود. هدف از این تلاش‌ها روشن کردن علل احکام و سازمان دادن به آنها در شکل عام و فراگیری است، که غایات تشریح و اهداف آن را توضیح می‌دهد. در این خصوص، کتاب *الموافقات* ابواسحاق شاطبی پدید آمد، که در آن کوشیده است فروع مربوط به اهداف را از ابواب کتب اصول فقه، جمع و استخراج کند و آنها را به عنوان یک رکن مستقل علم اصول تأسیس کند، اما از آنجایی که در اندیشه اسلامی، نیروی محرکی نبود تا تلاش پویای شاطبی را دنبال کند و آن را به سطح نضج و تکامل ارتقا دهد، تجربه *الموافقات* او نادیده گرفته شد و قرن‌ها به انتظار نشست. تا زمانی که شیخ محمد عبده، اهمیت تلاش شاطبی و ضرورت توجه به آن و تحقیق و تکمیل کار او را گوشزد کرد و خودش در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، انظار را متوجه کارهای شاطبی کرد.

با این حال، کسی که سفارش شیخ محمد عبده را به صورت جدی به اجرا گذاشت، و چنان که از آثارش برمی آید وصیت عبده را به صورت بسیار واضح و آشکاری عملی کرد، شیخ زیتونه و فقیه مالکی در تونس، محمد الطاهر بن عاشور (۱۸۷۹-۱۹۳۷) بود. او به طرح تلاشی روشمند، مستقل از سایر تلاش‌های اصولی دیگری که قبلاً شاطبی انجام داده بود، پرداخت و از رهگذر آن توانست بحث «اهداف» را از حالت اینکه صرفاً بحثی در اصول فقه باشد، خارج کند. وی، این بحث را با نوشتن کتاب *مقاصد الشریعة الاسلامیة*، در ۱۹۴۶ به عنوان یک علم مستقل مطرح کرد. چنان که پس از آن، این بحث دنبال و تلاش‌های مهمی انجام شد، تا جایی که زمینه پیدایش یک شاخه علمی مستقل در این زمینه فراهم آمد. برای مثال، یکی از مراکز اسلامی به نام «المعهد العالمی للفکر الاسلامی» یا مؤسسه جهانی اندیشه اسلامی، به موضوع اهداف دین اهتمام کرد و تاکنون چندین بحث ارزشمند را در این باره منتشر کرده است که از آن جمله می‌توان به کتاب *نظریه المقاصد عند الامام الشاطبی*، نوشته احمد الریسونی و *نظریه المقاصد عند الامام محمد بن طاهر بن عاشور*، نوشته اسماعیل الحسینی، اشاره کرد (همان: ۱۳۹).

یکی از کتاب‌هایی که اخیراً در این باره نوشته شده، کتاب طه جابر العلوانی، به نام *مقاصد الشریعة*، است. این کتاب مجموعه مباحثی است که مؤلف، آنها را به مناسبت‌های مختلفی نگاشته است. وی در مجموع می‌کوشد زمینه بازنگری میراث فقهی و موانع تحول روشمند و مطلوب آن را فراهم آورده، بدیل‌ها و جانشین‌های علمی‌ای را ارائه دهد، که با نقش یا وظیفه‌ای که از این علم (اهداف دین) انتظار می‌رود، هم‌سویی داشته باشد. همچنین، می‌کوشد بر مسئله اهداف، به عنوان ابزاری کنشگر و فعال در مباحث فقهی تمرکز و تأکید داشته باشد و نشان دهد که موضعی را اتخاذ می‌کند که اهمیت آن در زمینه تعامل همیشگی «شریعت» و «زمانه»، رو به افزایش باشد (همان: ۱۴۰).

شاید بتوان گفت در عالم تشیع، آثاری مانند *علل الشرایع* شیخ صدوق، زمینه‌ای است که می‌توان بحث مقاصد الشریعه را بر اساس آن استوار کرد. این اثر، مجموعه روایاتی از حضرت رسول اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) درباره علت برخی احکام شرعی و مسائل عقیدتی است. این کتاب مانند کتاب‌های دیگر شیخ صدوق، پیوسته مورد توجه علما و فقهای شیعه قرار داشته، از معتبرترین اصول روایی شیعه است، که در مجموعه‌های روایتی بزرگ شیعه مانند، *بحار الانوار* و *وسائل الشیعه* از آن استفاده شده، و به آن استناد کرده‌اند. اثر شیخ صدوق، برای شناخت علت برخی احکام اسلام و فلسفه وجودی آنها - مانند اینکه چرا خداوند نماز را واجب کرده و ... - بسیار راه‌گشاست. همچنین، دلیل برخی از مباحث عقیدتی در این کتاب بیان شده است. برای نمونه، علت برتری پیامبران بر فرشتگان و علت احتیاج ما به پیامبر و امام به صورت مبسوط توضیح داده شده است. علاوه بر این، دلیل برخی از مباحث تاریخی به طور مستند ذکر شده

است؛ مانند علت حرمت شکار در روز شنبه بر یهودیان و اینکه چرا فاطمه زهرا (ع) شبانه دفن شد و مباحث مفید دیگر.

برخی موضوعات طرح شده در این کتاب عبارت‌اند از: چگونگی ازدواج فرزندان آدم (ع)، علت ورود حضرت علی (ع) به شوره، دلیل بلند خواندن نماز صبح، علت وجوب زکات، چرا وصیت در یک سوم اموال صحیح است، سند حرمت گوشت حیوانات وحشی.

البته بجنوردی معتقد است با اینکه برای این کتاب زحمت فراوانی کشیده شده، اما نتوانسته است تمام احکام را بیان کند و گاهی هم بین حکمت و علت خلط کرده که نمی‌توان آن را به عنوان علت اصطلاحی در نظر گرفت (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ۱۵).

فلسفه فقه

امروزه مباحث جدیدی با عنوان «فلسفه فقه» وجود دارد، که در آنها تلاش‌های گسترده گروهی از فقها، آگاهان و محققان نخبه بررسی می‌شود. هدف این فقها و محققان، شفاف کردن دیدگاه‌ها و تلاش‌های روشمندی است که در پی بازاندیشی و بازنگری در روش تقلیدی (سنتی) و ارائه نظرگاه‌های نوین است؛ نظرگاه‌هایی که خواستار افزایش بدیل‌های روشمندی است که با ضرورت‌های مبرم، هم‌گامی، هم‌نوایی و هم‌سوایی داشته باشد و بکوشد به هجوم‌ها و یورش‌های برنامه‌ریزی شده‌ای که طرح فقهی موجود را نشانه گرفته است، پاسخ دهد. این علم، به فقیه، نگاه نقادانه عطا می‌کند و در کشف کاستی‌ها و راه‌حل آن به او مدد می‌رساند؛ زیرا فلسفه فقه مقایسه‌ای بین فقه موجود و فقه بایسته انجام می‌دهد و به کشف چالش‌ها و کاستی‌ها می‌پردازد. از نظر برخی نیز فلسفه فقه مجموعه تأملات نظری و تحلیلی در باب علم فقه و یک نگاه بیرونی به پدیده فقه است؛ و فلسفه، فقهی را مؤثر می‌داند که نه تاریخی، بلکه کنونی باشد و به صورت معیاری و هنجاری مطرح شود (ملکیان، لاریجانی، محقق داماد، شاهرودی، ۱۳۷۶: ۹۱).

به طور کلی، در فلسفه فقه، درباره اهداف فقه، قلمرو آن، رابطه فقه و زمان و مکان، روش‌شناسی پژوهش تاریخی در فقه، شیوه تفسیر نصوص دینی، پیش‌فرض‌های حاکم بر فقه و فقیهان و ... بحث می‌شود. برای مثال، در فلسفه فقه، تفکیک غرض و غایت در احکام فقهی جزء مسائل مهم محسوب می‌شود. برای توضیح بیشتر، باید دقت شود که در فقه به ما گفته شده به این نحو نماز بخوانید و روزه بگیرید، و هم گفته می‌شود ارث را این‌گونه تقسیم کنید و این‌طور نکاح کنید. در اینجا دو فرض وجود دارد؛ نخست آنکه، قائل شویم همه اینها را تعبداً باید انجام دهیم، به خاطر اینکه می‌خواهیم با انجام دادن این امور سعادت اخروی کسب کنیم. در این صورت مسئله داشتن یا نداشتن کارایی آن، باید کنار برود. زیرا در واقع به ما گفته‌اند این کار را انجام دهید برای اینکه سعادت اخروی پیدا کنید. لذا ما نه اثباتاً و نه نفیاً، به آثار و نتایج این عمل

در دنیا نظر نداریم. فرض دوم آن است که این فعل را برای فلان غرض دنیوی، به این صورت انجام دهیم. حال اگر با انجام دادن این فعل، به این نتیجه رسیدیم که این غرض دنیوی برآورده نمی‌شود، باید در اینکه این حکم الله باشد، تشکیک کنیم. به تعبیر دیگر، باید بین افعالی که غایت آنها در همین دنیا حاصل می‌شود و افعالی که نباید انتظار داشت که غایتشان در این دنیا حاصل شود، قائل به تفکیک شویم. بنابراین، اگر در رابطه با احکامی که باید غرضشان در همین دنیا حاصل شود، تجربه به ما نشان داد که این غرض از این حکم حاصل نمی‌شود، باید در اینکه حکم الله را درست درک و استنباط کرده باشیم، تشکیک کنیم. مثلاً فرض کنید تقسیم ارث به این صورت که باید به خواهر نصف برادر برسد، در جامعه اختلالات اقتصادی عظیمی ایجاد کند. ممکن است فقهی بگوید ارث باید به همین صورت تقسیم شود. می‌گوییم، چرا؟ می‌گویید، چون فلسفه تشریح ارث، تنظیم وضع اقتصادی نیست. گفته شده است ارث این گونه تقسیم شود، ما هم تعجباً باید انجام دهیم. غایت آن هم در آخرت معلوم می‌شود. اما در مقابل ممکن است فقهی با دیدگاهی متفاوت، بعد از مدتی بگوید شاید ما اشتباه می‌کنیم، چرا که ارث آمده است تا وضع اقتصادی را تنظیم کند، اما این نحو تقسیم، نظام اقتصادی را دست‌خوش خلل می‌کند. حال آیا واقعاً این تفکیک درست است یا نه؟ علاوه بر آن، اگر بخواهیم مصادیق را تشخیص دهیم، چگونه باید تشخیص دهیم که آیا این حکم الله، باید غایت دنیوی‌اش را برآورده کند، یا ربطی به غایت دنیوی ندارد؟ اهل سنت در این زمینه می‌گویند، در باب عبادات به غایات نباید توجه کرد و در باب غیرعبادات باید به مصالح و غایات توجه کرد (ملکیان، ۱۳۸۵: ۳۶۸ و ۳۶۹).

مستقلات عقلیه

به موازات مبحث مقاصد الشریعه، که بیشتر اهل سنت برای کاربردی و عقلانی کردن فقه از آن بهره برده‌اند، در میان شیعیان، مستقلات عقلیه اهمیت ویژه‌ای دارد. به همین منظور، شیعه با اتکا به دلالت قرآن و هدایت اخبار قطعی معتقد است در معارف اسلامی، حجت معتبر سه چیز است، که به هر یک از آنها می‌توان اعتماد کرد، و به غیر آنها نمی‌توان گروید: کتاب، سنت قطعی و عقل صریح (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۴۲).

عقل، یکی از چهار دلیلی است که اکثر فقها در عرض کتاب و سنت، برای پی بردن به حکم شرعی، به آن استناد می‌کنند. در تعریف دلیل عقلی گفته‌اند: «دلیل عقلی حکمی است، در پرتو حسن و قبح افعال و اشیا، که به وسیله آن به حکم شرعی برسند، و از علم به حکم عقلی، در پناه ملازمه، علم به حکم شرعی پیدا شود». از این تعریف به دست می‌آید که عقل می‌تواند، نخست خوبی و نیکویی یک چیز یا بدی آن را درک کند، و بر پایه این درک عقلی به حکمی مناسب مثلاً وجوب یا حرمت دست یابد، و با توجه به قانون ملازمه میان عقل و شرع - که آن را از

روایات گرفته‌اند، و اجماع کافه علمای عدلیه بر اعتبار آن منعقد شده است - به حکم شرعی دسترسی پیدا کند (فیض، ۱۳۸۵: ۴۵).

بحث حسن و قبح، از زمان فلاسفه بزرگی چون ارسطو وجود داشته است. ارسطو پس از تقسیم فلسفه به نظری و عملی، موضوع فلسفه عملی را در خصوص سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق بیان می‌کند؛ و هدف اخلاق را، تبیین کارهای پسندیده و کارهای ناپسند می‌داند. او یگانه محک برای شناخت این‌گونه از افعال را داوری خرد می‌داند. البته مسئله عمده برای ارسطو حسن و قبح ملکات نفسانی است، که مصدر فعل است. همچنین، حسن و قبح عقلی نه تنها معیار سنجش کردار پسندیده و ناپسند بود، بلکه برای ارائه اصول اخلاقی جلودان، پیوسته یگانه اصل به شمار می‌رفت. این قاعده، پس از اسلام و پیدایش علم کلام، به عنوان یکی از مسائل مهمی که نقش کلیدی در بسیاری از مباحث فکری و اعتقادی دارد، در حوزه‌های مبحث کلامی مطرح شد و گفت‌وگوی علمای علم کلام، در خصوص صفات و افعال خدا، منشأ طرح آن شد. متکلمان اسلامی خدا را به حکمت و عدل توصیف می‌کنند، و از آن چنین نتیجه می‌گیرند که خدا، به حکم وصف نخست، کار عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد و به حکم وصف دوم، رفتار او با بندگان خود دور از ظلم و ستم است. آنگاه، در بیان فلسفه این دو وصف، یادآور می‌شوند که کار عبث یا رفتار خارج از حدود عدل، قبیح است و ساحت الاهی منزّه از آن است. در چنین شرایطی، مسئله‌ای به نام تحسین و تقبیح عقلی مطرح، و مناقشه‌ها در خصوص این مسئله که «آیا عقل و خرد را یاری چنین قضاوت و داوری و شناخت فعل زیبا از زشت هست یا نه؟» آغاز شد. در صورت مثبت بودن، دو وصف نام‌برده پایگاه عقلی پیدا می‌کند و می‌توان بر آن برهان عقلی اقامه کرد. در مقابل، اگر پاسخ منفی باشد، ناچار برای توجیه این وصف باید به دلایل نقلی روی آورد (سبحانی تبریزی، ۱۳۶۵: ۴۸ و ۵۰).

می‌توان از این اصل به عنوان اصل موضوعی و ثابت در علم کلام، اخلاق و اصول بهره برد. کلیت و پیوستگی اصولی که اختلاف محیطها، دگرگونی تمدن‌ها و رنگارنگی عادات، خدشه‌ای بر آن وارد نکند و از دوام و ثبات آن نگاهد؛ یعنی یک اصل اخلاقی زیبا، پیوسته زیباست و اگر زشت است پیوسته زشت است و بدون اعتقاد به حسن و قبح ذاتی، ارزش‌های اخلاقی رنگ نسبی به خود می‌گیرد. در علم اصول فقه، که درباره دلایلی گفت‌وگو می‌کند که می‌توان با شناخت آنها احکام الاهی را استنباط کرد، یکی از بخش‌های مهم، باب ملازمات و استلزامات عقلی است که همگی از تحسین و تقبیح عقلی سرچشمه می‌گیرد و اگر این باب را از علم اصول برداریم روش استنباط دگرگون شده، احکام به صورتی دیگر جلوه می‌کند. برای نمونه، موردی که انسان از حکم الاهی آگاه نیست و احتمال می‌دهد که فلان کار بر او واجب است و در عین حال در مظان بیان تکالیف، مانند کتاب و سنت و اجماع هم برای آن دلیلی نمی‌یابد، عقل انجام دادن

آن کار محتمل‌الوجوب را لازم نمی‌داند؛ و اگر هم در واقع واجب باشد، عقاب و کیفر بر ترک آن را قبیح می‌شمارد. زیرا چنین مؤاخذه‌ای بر ترک واجبی است که از طرف صاحب تکلیف بیان نشده است، و چنین کیفر، قبیح و زشت است، آن هم قبح ذاتی و عقلی. مقصود از ذاتی در این مسئله، همان عقلی است، نه ذاتی باب کلیات خمس و نه ذاتی باب برهان. یعنی خرد بدون استمداد از خارج، بدی و خوبی افعال را درک می‌کند. پس عقل در حکم خود مستقل و خودکفاست و بی‌نیاز از تعلیل خارج از ارکان قضیه است و فقط درک موضوع (عدل) و محمول (حسن) و نسبت کافی، در اذعان به نسبت است و شأن این نوع قضایا در عقل عملی‌شان قضایای اولی در عقل نظری است (همان: ۵۵، ۶۱ و ۶۲).

بحث درباره مستقلات عقلیه سه مقدمه دارد که شامل این موارد است:

اول اینکه آیا اصولاً افعال و اشیا متضمن حسن و قبح ذاتی هستند یا نه؟ دوم، در صورتی که متضمن چنین حسن و قبحی باشد، آیا عقل قادر به کشف آن است یا خیر؟ سوم، در صورتی که عقل بتواند حسن و قبح ذاتی اشیا را، یا حداقل بعضی از اشیا را، کشف کند، آیا این امر از تکلیف شارع هم کاشف است؟ چنان که می‌بینیم این بحث از نظر ماهیت، بیشتر فلسفی است تا حقوقی، منتها از آن مطالب فلسفی، که فقها و حقوق‌دانان بدان عنایت دارند. به همین دلیل بسیاری از علمای مذاهب مختلف اسلامی بدان توجه کرده‌اند و می‌توان گفت این بحث یکی از پرمناقشه‌ترین و مهم‌ترین موضوعاتی است که میان فریق اسلامی محل بحث و نزاع قرار گرفته است؛ تا جایی که می‌توان گفت اگر بین دو گروه بزرگ متکلمان اسلام، اشاعره و معتزله، در چند مسئله بسیار مهم اختلاف عقیده آشتی‌ناپذیر وجود داشته باشد، مسئله حسن و قبح عقلی و ذاتی بی‌شک یکی از این مباحث است (یوسفی، ۱۳۷۷: ۸۱).

اما در قاعده «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل»، در بدو امر شکی به ذهن خطور می‌کند. زیرا در بسیاری از موارد، شرع حکمی دارد که عقل را در آنها راهی نیست. مثلاً عقل می‌پذیرد که شکر منعم واجب است ولی در اینکه با چه کیفیت و شرایطی این عمل انجام شود ساکت است. با توجه به این موارد، اصولیون این قاعده را چنین توجیه کرده‌اند که اگرچه در بعضی موارد عقل از درک حقایق قاصر است و حکمی ندارد، ولی اگر فرض کنیم که دید عقل کامل بود و بر مصالح و مفاسدی که شرع می‌بیند وقوف می‌یافت، او نیز چون شرع حکم می‌کرد. البته عقل در بسیاری از موارد می‌تواند جهات مصلحت و مفسده کارها را تشخیص دهد و در نتیجه پا به پای شرع امر و نهی کرده و آنچه را شرع بدان حکم کرده او هم حکم کند (محمدی، ۱۳۸۶: ۲۰۸). این ملازمه نیرومندی را که میان عقل و شرع وجود دارد، می‌توانیم راز بقا و جاودانگی اسلام بدانیم (فیض، ۱۳۸۵: ۴۷).

تجزی در اجتهاد

با نگاه به شرایط عصر حاضر، که در مسائل متنوع و به لحاظ مصادیق بسیار گسترده و پیچیده شده‌اند، برای اظهار نظر در هر باب به اطلاعات فراوان و انجام دادن تحقیقات اساسی نیاز است؛ چنان‌که در اموری مانند مسائل پزشکی، سیاسی، بانک‌داری و تجارت الکترونیک و صدها عنوان دیگر، تخصص در همه آنها برای یک فرد تقریباً امری غیرممکن است و با رویه اجتهاد اصطلاحی متعارف توان پاسخ‌گویی به همه این مسائل مقدور نیست. به همین دلیل، اندیشمندان اسلام، راهکارهای مختلفی را پیشنهاد کرده‌اند که یکی از راه‌های برون‌رفت از وضعیت موجود و رسیدن به شرایط مطلوب، تخصصی کردن اجتهاد است که در این میان بحث تجزی در اجتهاد اهمیت ویژه‌ای دارد. با تقسیم فقه به رشته‌های تخصصی، می‌توان هم مسائل فقهی را عمق و معنای بیشتری بخشید و هم آن مسائل را از لابه‌لای کتاب‌ها، به اجتماع کشاند. ایجاد رشته‌های تخصصی در هر علمی، برای غنا و تکامل آن علم و پاسخ‌گویی به نیازهای جدید اجتماعی بایسته است (ذاکری، ۱۳۷۴: ۹۵).

دلایل عقلی برای تجزی در اجتهاد عبارت‌اند از: ۱. ابواب فقه از نظر مدرک و سند تفاوت دارند، بعضی مدارک آسان و واضحی دارند و مدارک بعضی پیچیده و سخت است. همین امر موجب می‌شود گاهی فردی در خصوص بعضی ابواب فقه قدرت استنباط پیدا کند اما در مقابل بعضی دیگر این قدرت را نداشته باشد؛ ۲. اشخاص از نظر مهارت و درک مدرک و سند احکام، مختلف هستند. فردی ممکن است در مسائل و احکام نقلی و مستند به اخبار و روایات مهارت کامل داشته باشد اما در مباحث عقلی این مهارت را نداشته باشد و گاهی هم عکس است؛ ۳. حصول درجه اجتهاد امری تدریجی است نه دفعی. یعنی مجتهد مطلق قبل از آنکه به اجتهاد مطلق برسد باید ابتدا مجتهد متجزی باشد؛ و وقتی مجتهد متجزی به دلایل و مستندات احکام اطلاع و آگاهی حاصل کند، با مجتهد مطلق در آن مسئله برابر خواهد بود. همچنین، اگر تجزی اجتهاد جایز نباشد، لازم می‌آید که مجتهد به تمام مأخذ و منابع آگاهی داشته باشد و این محال است. زیرا از بسیاری مجتهدان استفتاهایی شده که به آنها پاسخ نداده‌اند و سکوت کرده‌اند. در حالی که همه آنها بالاتفاق در شمار مجتهدان هستند (سالارزانی، ۱۳۸۹: ۳۱ و ۳۲).

امروزه، تجزی در اجتهاد برای الاهیات عملی بسیار مهم است و علت آن، هم، به لحاظ گستردگی ابعاد یک سیستم و بافت اجتماعی است و هم به دلیل میان‌رشته‌ای بودن چنین شناختی. البته این مسئله ناشی از تازگی این رویکرد در الاهیات و خلأها و کاستی‌های موجود در ارتباط با حوزه اجتماع است. در این میان، وظیفه الاهی‌دان، عملی بسیار سخت است. زیرا از طرفی باید میان حوزه علم آکادمیک دینی و نهاد دین از یک سو، و میان آن دو و حوزه عمل عینی و اجتماعی از سوی دیگر، رابطه‌ای مشخص تعریف کند (بابایی، ۱۳۹۰: ۱۲۰).

نتیجه‌گیری

ادیان الهی در دوران معاصر، در برابر آزمون مهمی قرار گرفته‌اند. دنیاطلبان مقاصد خود را با واژه‌هایی چون اومانیسیم، لیبرالیسم و ماده‌گرایی مطرح می‌کنند و در سوی دیگر خدامحوری، شریعت و معنویت قرار دارد. الهی‌دان اخلاقی باید به کمک انسانی برآید که در صدد تصمیم‌گیری است. انسان امروز از طرفی می‌خواهد از فناوری روز بهره‌مند شود و از سوی دیگر دغدغه دینداری و خدامداری را دارد. اساتید حوزه‌ی الهیات عملی، به گسترش شکاف میان درس‌های ارائه‌شده از سوی کلیسا و عقاید اعضای کلیسا اشاره کردند و نسبت به رشد فزاینده بحران ایمان در جامعه غربی هشدار دادند (همان: ۱۱۳). اما مؤمنان مسیحی برای حوزه رفتار اختیاری انسان به الهیات اخلاقی روی آوردند. وضعیت بحران دین و ایمان در شرایط مدرن، الهی‌دانان مسیحی را وادار کرده است افزون بر توجه و تأکید بر عقاید و آداب و شعائر دینی و تعلیم راه دینداری به مسیحیان، شیوه‌های عینی و عملیاتی در رویارویی با معضلات جامعه معاصر را نیز بیابند و آنها را در حل مسائلشان یاری کنند.

مسلمانان نیز در سال‌های اخیر با چنین مشکلی مواجه شده‌اند. حوزه‌ی این الهیات جنبه عملی زندگی مؤمنان را تشکیل می‌دهد، که شامل اخلاق و فقه است. اما در این نوع الهیات، ما فقط به بررسی دیدگاه‌های قرآن و سنت اکتفا نمی‌کنیم؛ بلکه همچنین نیازمند عملیاتی و عقلانی کردن قوانین فقهی و اخلاقی هستیم. برای این امر مهم، توجه شیعیان بیشتر به مستقلات عقلیه بوده است. اما در اهل تسنن توجه ویژه‌ای به مسئله مقاصد الشریعه شده است. با توجه به فلسفه فقه و تقسیم فقه به رشته‌های تخصصی نیز می‌توان هم مسائل فقهی را عمق و معنای بیشتری بخشید و هم آن مسائل را از لابه‌لای کتاب‌ها، به اجتماع کشاند.

الهیات اسلامی آکنده از ابعاد عملی و معطوف به زندگی فردی و اجتماعی است. این ظرفیت عملی باید از قوه به فعل درآید و روش‌های ایجاد ارتباط میان حوزه نظر و عمل در اندیشه اسلامی اعم از الهیات، فلسفه و فقه رشد و نمو یابد. توجه به چالش‌ها و زمینه‌های تازه در این باب، می‌تواند پرسش‌ها، انگیزه‌ها یا حتی روش‌هایی را پیش پای عالمان مسلمان قرار دهد تا با استنتاج عمل‌گرایانه از سنت و اندیشه اسلامی، گامی مؤثر در رویارویی با سکولاریسم برداشته، راه دینداری و زندگی فطری-دینی را برای انسان معاصر ممکن و هموار سازند (همان: ۱۰۲).

نکته بسیار مهمی که نباید از نظر دور داشت، این است که انسان باایمان در هر دورانی باید بتواند تعادلی بین دین و عقل پدید آورد؛ به گونه‌ای که هم در چارچوب دین باقی بماند و هم با پیشرفت‌های اصیل جهان هماهنگ شود. در تأیید این سخن، که می‌توان هم دیندار ماند و هم با زمانه هماهنگ بود، به حدیثی از حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه اشاره می‌کنیم، که ایشان در

هشدار تربیتی بسیار ریزبینانه‌ای می‌فرمایند: «فرزندانتان را بر آداب خود وا ندارید؛ چه آنان برای روزگاری جز روزگار شما آفریده شده‌اند». این حدیث به ما می‌آموزد که می‌توان در دنیای مدرن زندگی کرد ولی از چارچوب دین خارج نشد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو، ج ۲.
- بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۰). «درآمدی بر الهیات عملی در اندیشه مدرن»، در: *نقد و نظر*، ش ۶۱، ص ۱۰۹-۱۳۵.
- پازوکی، شهرام (۱۳۷۴). «مقدمه‌ای در باب الهیات»، در: *ارغنون*، ش ۵ و ۶، ص ۱۰-۱.
- پارساپور، محمدباقر (۱۳۸۱). «نظریه حقوق طبیعی»، در: *پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۱۴۱-۱۵۱.
- حلی (۱۳۶۷).
- خزاعی، زهرا و دیگران (۱۳۸۹). *جستارهایی در اخلاق کاربردی*، قم: دانشگاه قم.
- ذاکری، علی اکبر (۱۳۷۴). «کاوشی نو در فقه اسلامی»، در: *فقه و اصول*، ش ۳.
- رضائی، رضا (۱۳۸۷). *آرای اخلاقی علامه طباطبایی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سیحانی تبریزی، جعفر (۱۳۶۵). «حسن و قبح عقلی یا پایه ارزش‌های اخلاقی جاویدان»، در: *نور علم*، ش ۱۷، ص ۴۸-۷۱.
- الطایبی، سرمد (۱۳۷۹). «نگاهی به کتاب مقاصد الشریعه»، ترجمه: زاهد ویسی، در: *قبسات*، ش ۱۸، ص ۱۳۸-۱۴۵.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۵). *شیعه و مذاکرات و مکاتبات هانری کربن با علامه*، تنظیم: علی احمدی، هادی خسروشاهی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*، ترجمه: هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- فیض، علیرضا (۱۳۸۵). *مبانی فقه و اصول*، تهران: دانشگاه تهران.
- سالارزانی، امیرحمزه؛ فنجوی، عبدالله (۱۳۸۹). «تحقیقی پیرامون تجزی اجتهاد»، در: *ندای اسلام*، ش ۴۱.
- محمدی، ابوالحسن (۱۳۸۶). *مبانی استنباط حقوق اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۶). *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: اطلاعات.
- مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۴). *درس‌نامه الاهیات مسیحی*، ترجمه: بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- مکینزی، رالف (۱۳۸۶). *اخلاق مسیحی*، مترجمان: محمد سوری، اسماعیل علیخانی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ملکیان، مصطفی؛ لاریجانی، صادق؛ محقق داماد، مصطفی؛ عابدی شاهرودی، علی (۱۳۷۶). «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، در: *نقد و نظر*، ش ۱۲، ص ۲-۱۱۳.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). *مشتاقی و مهجوری*، تهران: نگاه معاصر.
- موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۷۹). «ملاک حقوق زنان و مردان»، در: *کتاب نقد*، ش ۱، ص ۸-۲۳.
- میشل، توماس (۱۳۷۷). *کلام مسیحی*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- میشل، توماس (۱۳۸۱). *کلام مسیحی*، ترجمه: حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و

مذاهب.

هاروی، ون آستن (۱۳۹۰). فرهنگ الاهیات مسیحی، ترجمه: جواد طاهری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

یوسفی، محمدطاهر (۱۳۷۷). «پژوهشی در باب مستقلات عقلیه»، در: *خردنامه صدر*، ش ۱۴، ص ۷۹-۸۲.

Koch, Antony; Arthur, Preuss (2010). "Definition and Scope of Moral Theology", in: A

Handbook of Moral Theology.

, *Encyclopedia Britannica*. www.Britannica.com, "Moral Theology"

latest access: 2013/12/27.

Moral Theology", *Catholic Encyclopedia*. www.newadvent.org, "

latest access: 2013/12/27.