

تنقیح مبانی اخلاق دینی و محتوای آن از منظر علامه طالقانی

ایوب افضلی*

ابوالقاسم فنائی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۱۵

چکیده

قانون طبیعی نظریه‌ای در عقل عملی است که در زمینه‌های عملی فلسفه و الاهیات از آن بحث می‌شود. نظریه الاهیاتی قانون طبیعی عهده‌دار تنقیح توصیه‌های اخلاقی خداوند است و دو خوانش حداقلی و حداکثری دارد. خوانش حداقلی توصیه‌های اخلاقی خداوند را بر پایه واقعیت‌هایی طبیعی و عینی «تبیین» می‌کند و «کشف» همه آن واقعیت‌ها یا قسمتی از آن‌ها را در گرو رجوع به منابع نقلی و تاریخی دین می‌داند. خوانش حداکثری بر آن است که افزون بر «تبیین»، «کشف» توصیه‌های اخلاقی خداوند نیز در چارچوب قانون طبیعی صورت می‌گیرد. نوشتار حاضر آثار علامه ملا نظرعلی طالقانی، فیلسوف، فقیه و اصولی شیعی، را بررسی می‌کند و پس از تنقیح مبانی الاهیاتی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و متافیزیکی، با بازآرایی اندیشه اخلاقی و الاهیاتی وی، نشان می‌دهد که نظریه طالقانی ذیل خوانش حداکثری از قانون طبیعی قرار می‌گیرد. واژگان کلیدی: قانون طبیعی؛ نظرعلی طالقانی؛ خرد طبیعی؛ تقدم اخلاق بر فقه؛ عقل و وحی.

* کارشناس ارشد فلسفه دین، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. «نویسنده مسئول» Email: abaf1368@gmail.com

** استادیار دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران. Email: afanaei@mofidu.ac.ir



مقدمه

بدیهی است که ادیان بزرگ توحیدی بیانگر مجموعه‌ای از معارف و احکام اخلاقی‌اند. پژوهش‌های متفکران دینی در این باره دست‌کم در دو سطح انجام می‌شود:

۱. مطالعه موردی و مصداق‌شناسانه: منابع شریعت را به تفصیل مطالعه و حکم برخی از مسائل کاربردی اخلاق را استنتاج می‌کند (مانند آنچه فقیهان مسلمان در استنباط فروع فقهی انجام می‌دهند).

۲. مطالعه مفهومی و نظریه‌پردازانه: ناظر به حکم یک مورد اخلاقی مشخص نیست، بلکه موضوع آن سرشت اخلاقی است که در منابع دینی بر آن تأکید شده است. این نوع نظریه‌ها به سبب نگاه درجه دوم و استعلای از مصداق به مفاهیم، ماهیتی فلسفی و الاهیاتی دارند. این پرسش را پرسش از ماهیت «اخلاق دینی» می‌نامیم؛ مقصود ما از اخلاق دینی در سراسر این نوشتار، قرائت دینی از اخلاق است.

در تاریخ نظریه‌های مربوط به سرشت و تبیین اخلاق دینی دو نظریه کلان مطرح شده است:

۱. نظریه امر الهی: احکام اخلاقی را یکسره یا در برخی جهات، وابسته به فرمان الهی می‌داند؛ بنابراین اراده خداوند که از راه فرمان او ابراز می‌شود، اساس حکم اخلاقی است.^۱

۲. نظریه قانون طبیعی: احکام اخلاقی دین را بیانگر گونه خاصی از واقعیت‌های طبیعی می‌داند؛^۲ بنابراین تعبیر «طبیعی» در «قانون طبیعی» معادل «عینی» یا «حقیقی» در برابر «وضعی» یا «اعتباری» است. متألهان مسیحی از دوره آبا (نخستین دوره تدوین اندیشه کلامی) به این نظریه اهتمام داشته‌اند. در سنت اسلامی نیز همه نظریه‌پردازان حسن و قبح ذاتی – به سبب اینکه حسن و قبح را به ذات/طبیعت امور ارجاع می‌دهند – از هواداران این دیدگاه به شمار می‌روند. بنابراین صورت‌بندی اسلامی قانون طبیعی دست‌کم به سده سوم هجری (سرآغاز تأسیس مدارس کلامی) بازمی‌گردد.^۳

۱. کوئین، ۱۳۹۲: ۳۷۱.

2. Murphy, 2011: 1.

۳. چنانکه بزرگان معتزله، مانند ابوعلی جبائی (۲۳۵-۳۰۳ ق) و فرزندش ابوهاشم جبائی (۲۷۷-۳۲۱ ق)، از طرفداران حسن و قبح ذاتی بوده‌اند (شهرستانی، ۱۴۱۵: ۴۲/۱).

تنتیج مبانی اخلاق دینی و محتوای آن ... / افضلی و فنائی ۳

تقریر دینی از قانون طبیعی دو خوانش دارد:

الف) خوانش حداقلی: احکام اخلاقی دین (معاملات بمعنی الاعم یا تعالیم غیرعبادی) را بر اساس قانون طبیعی «تبیین» می‌کند؛ اما «کشف» همه احکام اخلاقی دین یا بخشی از آن را فقط از رهگذر مراجعه به منابع نقلی و تاریخی دین ممکن می‌داند. نظریه قانون طبیعی آگوستین نمونه‌ای از این خوانش است.^۱ دیدگاه جمهور فقیهان امامیه نیز ذیل خوانش حداقلی قرار می‌گیرد؛ زیرا از طرفی هوادار حسن و قبح ذاتی‌اند و احکام اخلاقی خداوند را برآمده از اقتضائات (مصلح و مفاسد) ذاتی / طبیعی افعال می‌انگارند و از طرف دیگر، کشف همه احکام یا قسمتی از آن را در گرو رجوع به منابع نقلی (کتاب و سنت) می‌دانند.

ب) خوانش حداکثری: به اقتضای این خوانش، احکام اخلاقی دین بر پایه قانون طبیعی «تبیین» و «کشف» می‌شوند، به گونه‌ای که بدون مراجعه به متون نقلی و تاریخی دین (اعم از کتب مقدس و روایات و مانند آنها) می‌توان همه احکام و توصیه‌های اخلاقی خداوند را دریافت. نظریه هیگو گروتیس و جان فینیس ذیل این خوانش قرار می‌گیرد.^۲

موضوع این پژوهش بررسی نظریه قانون طبیعی از دیدگاه علامه طالقانی است.^۳ فرضیه تحقیق آن است که به اقتضای مبانی فکری طالقانی، نظریه او ذیل خوانش حداکثری از تقریر دینی قانون طبیعی طبقه‌بندی می‌شود. در ادامه، مبانی و محتوای این نظریه را استخراج، صورت‌بندی و بررسی خواهیم کرد.

۱. مبانی نظریه قانون طبیعی از منظر علامه طالقانی

۱-۱. مبانی الاهیاتی

۱-۱-۱. اراده خداوند

یکی از اوصاف خداوند مشیت و مرید بودن او است. دلیل اراده‌مندی خداوند این است:

۱. کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۱۱-۱۰۳.

۲. کلی، ۱۳۸۸: ۶۰۹.

۳. علامه نظرعلی طالقانی (۱۱۹۷/م ۱۲۶۳ش)، فیلسوف، مفسر، فقیه، اصولی، متکلم و عارف ایرانی؛ تمام منابع معتبر تراجم او را دانشمندی صاحب‌نظر در اصناف علوم اسلامی یاد کرده‌اند (برای نمونه نک: المائر والآثار، ریحانة الادب، نقباء البشر، اعیان الشیعه، طبقات الفقهاء). برای آگاهی بیشتر بنگرید به ناطقی، ۱۴۳۷: ۲۱-۳۴.

۱. خداوند از میان موجودات ممکن تنها برخی از آنها را آفریده است.
۲. محال است که خداوند بدون مرجح (دلیل ترجیح‌دهنده) چیزی را بیافریند.
۳. مرجح خداوند نمی‌تواند قدرت یا علم باشد؛ زیرا نسبت قدرت او به فعل و ترک یک عمل یکسان است و علم نیز فرع بر معلوم است و نسبت علم خداوند به همه ممکنات یکسان است.
۴. اگر خداوند اراده نداشت، این مخلوقات نبودند؛ اما مخلوقات هستند، پس خداوند دارای اراده است.^۱

طالقانی پرسش از اراده خداوند را در بحث کلامی حسن و قبح مطرح می‌کند. در میان متفکران اسلامی دو تبیین از اراده خداوند رایج است:

۱. نظریه فلاسفه: اراده خدا قدیم است.
 ۲. نظریه متکلمان: اراده خدا حادث / مخلوق است.
- طالقانی می‌کوشد با سازگار کردن این دو تبیین، نظریه سومی به دست دهد. به نظر وی، مشیت ماهیتی جز شوق ندارد و شوق اگر بیشتر شود، به اراده تبدیل می‌شود؛ بنابراین علم خداوند منشأ شوق او است و به اعتبار اینکه علم صفت ذات است، اراده نیز ذاتی و قدیم است، اما به اعتبار اینکه اراده / مشیت به‌خودی‌خود ازلی نیست و در پی علم خداوند رخ می‌دهد، حادث است. اهمیت حادث بودن اراده در این است که حادث بدون جهت کافی نمی‌تواند به وجود بیاید؛ جهت کافی همان فایده و غرضی است که اراده‌کننده در گزینه مورد انتخاب خود می‌بیند.^۲

۲-۱-۱. حکمت خداوند

متکلمان معتزلی و متکلمان شیعی بر آنند که فعل خداوند هدفمند است؛ زیرا هر فعل بی‌هدفی لغو و بیهوده است و انجام عمل بیهوده بر خداوند قبیح است.^۳ طالقانی از این صفت به حکمت تعبیر می‌کند. به باور او، خداوند بر اساس علم خود (به مصالح و مفاسد) عمل می‌کند و در نتیجه فعل او همواره غایتمند است.^۴

۱. حلی، ۱۳۷۴: ۳۰.

۲. طالقانی، ۱۳۸۶: ۵۴۱/۱.

۳. حلی، ۱۳۷۴: ۶۴.

۴. طالقانی، ۱۳۸۶: ۸۸/۱.

تتقیح مبانی اخلاق دینی و محتوای آن ... / افضلی و فنائی ۵

۳-۱-۱. حسن و قبح ذاتی در اراده الاهی

مدعای اصلی طالقانی این است که اراده اخلاقی خداوند ناظر به حسن و قبح نهفته در ذات اشیا است؛ به این بیان که

۱. هر ممکن الوجودی به خودی خود نمی‌بایست به وجود می‌آمد؛ چراکه ممکن فی حد ذاته اقتضای وجود یا عدم ندارد؛

۲. اگر پای مصلحت و غایت در میان نبود، نباید هیچ فعلی از خداوند سر می‌زد؛

۳. اما خداوند فقط برخی از ممکنات را ایجاد کرده است؛

۴. از آنجا که ممکن به خودی خود موجود نمی‌شود و گرنه ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید، جهتی کافی در کار بوده است؛

۵. این جهت کافی علم و اراده خداوند نیست؛ زیرا علم و اراده او نسبت به همه ممکنات مساوی است؛

۶. پس در ذات اشیا چیزی بوده که اراده خداوند به آن‌ها تعلق گرفته است؛

۷. بنابراین اراده اخلاقی خداوند ناظر به حسن و قبح ذاتی است.^۱

۴-۱-۱. نسبت عقل و وحی

۱-۴-۱-۱. ماهیت و حیانی عقل

در الاهیات اسلامی منابع اساسی اخلاق دینی عبارتند از عقل و وحی (اعم از اسباب انتقال آن در قالب کتاب، سنت و اجماع). طالقانی بر آن است که عقل و وحی فرستاده خداوند هستند و رسالت هر دو هدایت انسان است. از نظر وی، رمز همتایی وحی زبانی (قرآن) و عقل این است که نقش مشترکی در کشف حقایق هستی و معارف الاهی ایفا می‌کنند.^۲

در استعمال‌های فصیح عرب‌زبانان و سراسر آیات قرآن، وحی به معنای القای چیزی در باطن دیگری است.^۳ بر پایه این تعریف، وحی خداوند به پیامبران یعنی القای مقاصد خداوند بر

۱. طالقانی، ۱۳۸۶: ۷۹-۷۸/۱.

۲. طالقانی، ۱۴۳۷: ۳۰۶.

۳. مصطفوی، ۱۴۰۲: ۵۶/۱۳.

ضمیر پیامبران. در فرهنگ زبانی قرآن اولاً وحی مخصوص پیامبران نیست، چنانکه به غیر انبیا نیز وحی شده است (قصص: ۷)، ثانیاً خداوند به شیوه‌های متنوع مقصود خود را القا می‌کند؛ بنابراین ممکن است سبب وحی ۱. ندای گوینده‌ای ناپیدا باشد؛ ۲. شنیدن از فرشته‌ای تمثلیافته، مانند جبرئیل، باشد؛ ۳. ندای فطری / گرایش طبیعی باشد؛ چنانکه خداوند مقصود خود را به سرشت و ساختار مخلوقات القا کرده است.^۱ بر اساس این دیدگاه می‌توان گفت که احکام طبیعی عقل همان مقاصدی است که خداوند در سرشت انسان القا کرده است و چون این احکام عین اراده تلقین شده خداوندند، از مصادیق وحی الاهی خواهند بود.

۱-۴-۲. نقش عقل در قلمرو دین‌شناسی

به تصریح طالقانی، عقل در سه قلمرو از دین‌شناسی نقش منبع معرفت را ایفا می‌کند:

- اصول دین؛

- اصول اخلاق: شامل فضائل و رذائل ناظر به کمال اخلاقی؛

- اصول عام شریعت: اصولی که استنباط‌های فقهی در چارچوب آن‌ها معتبر خواهد بود. برخی از این اصول (مانند حفظ نظام و ترجیح خیر کثیر) در سرفصل‌های مناط الاحکام آمده‌اند.^۲ در اینکه «آیا می‌توان نقش چهارمی را به این فهرست اضافه کرد؟» طالقانی تصریحی ندارد؛ اما لازمه منطقی دیدگاه او افزودن «نقش چهارم» است. به مقتضای «نقش چهارم»، همه مصادیق اخلاق دینی را می‌توان با خرد طبیعی و بدون مراجعه به منابع تاریخی و نقلی نیز دریافت. در ادامه نشان می‌دهیم که از نظر طالقانی اصول و فروع اخلاق دینی را می‌توان با تکیه بر خرد طبیعی «کشف» کرد؛ از این رو دیدگاه وی منطبق بر خوانش حداکثری از قانون طبیعی است. نسبت وحی و عقل در دیدگاه طالقانی در دو سطح بررسی شده می‌شود:

۱. اخلاق هنجاری دین: تنها منبعی که طالقانی برای شناخت ماهیت هنجارهای اخلاق دینی

۱. چنانکه در قرآن کریم طبیعت نیز یکی از اسباب وحی الاهی است: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمٍ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ

سَمَاءٍ أَمْرًا» (فصلت: ۱۲).

۲. طالقانی، ۱۴۳۷: ۳۰۸-۳۰۶.

تتقیح مبانی اخلاق دینی و محتوای آن ... / افضلی و فنائی ۷

از آن استفاده می‌کند عقلانیت / عقل مستقل است که دو رکن دارد:

الف) عقل فطری / بدیهی: مقصود وی قوه‌ای است که بدون سامان دادن قیاس منطقی، به خوبی و بدی (مثلاً خوبی شجاعت و حکمت یا بدی ترس و جهل) حکم می‌کند.

ب) عقل نظری / اندیشگی: مقصود قوه‌ای است که بر اساس تأمل نظری، انسان را به احکام و ضوابط اخلاقی رهنمون می‌شود (مانند حفظ نظام، تقدم خیر کثیر).

وی اصول جهان‌شمول اخلاق را مشترک میان همه ادیان آسمانی می‌داند؛^۱ به تعبیر دیگر، طالقانی بر آن است که اخلاق جهان‌شمول انسانی همان اخلاق دینی است.

۲. اخلاق عملی دین (فقه): در مکتوبات طالقانی موضع‌گیری واحدی وجود ندارد که نشان دهد وی در اخلاق دینی به نحو مطلق، همه احکام جزئی را در دیدرس خرد طبیعی می‌داند یا نه. وی در برخی موارد تمام احکام فقهی را ناظر به نظم اجتماعی و فاقد جنبه‌های غیبی می‌داند^۲ و در مواردی تشخیص حکم فقهی را به متون نقلی و تعبدی وامی‌گذارد. تنها دلیلی که در آثار طالقانی به سود عقل‌گریزی احکام فقهی (احکام عملی اخلاق دینی) می‌توان یافت «پنهان‌پنداری مصالح و مفاسد» است که با برخی از تصریحات و برخی از مبانی الاهیاتی، متافیزیکی، انسان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و فلسفه اخلاقی وی تعارض دارد. تنها وجهی که برای دخالت بی‌چون و چرای نقل، یعنی تقدم شریعت منقول، (در تعیین احکام عملی اخلاق) می‌توان در نظر گرفت این است که وی اعتبار معرفت‌شناسانه‌ای برای منقولات قائل بوده است. بر این اساس می‌توان استدلال پنهان‌پنداری مصالح را این‌گونه صورت بست:

- عقل انسان به شناخت برخی از واقعیت‌ها راه ندارد؛

- خداوند دانای به همه واقعیات هستی است؛

- بیان خداوند / نقل بیانگر واقعیاتی درباره اخلاق عملی / شریعت است؛^۳

- در نتیجه، تعیین مصداق برخی از فضائل و رذائل اخلاقی بدون مراجعه به بیان او (وحی)

ممکن نیست.^۴

۱. طالقانی، ۱۳۹۴: ۲۵.

۲. طالقانی، ۱۳۸۶: ۱۷۱/۲.

۳. طالقانی، ۱۴۳۷: ۴۰۹.

۴. طالقانی، ۱۳۸۶: ۴۸۴/۱-۴۸۵.

به نظر ما، هر سه مقدمه این استدلال محتوایی خنثا دارند؛ زیرا با فرض همه آن‌ها می‌توان نتایج خلاف آن را نیز اثبات کرد. تنها راه ترمیم استدلال پنهان‌پنداری این است که گزاره «عقل انسان به شناخت برخی از واقعیت‌ها راه ندارد» را این‌گونه اصلاح کنیم: «عقل انسان به شناخت برخی از واقعیت‌های اخلاقی (مصلح و مفاسد) راه ندارد (الف)» و با ضمیمه کردن آن به سایر مقدمات بکشیم به تبع‌گرایی پل بزنیم. به نظر ما این صورت‌بندی نیز با مشکل مواجه است؛ زیرا

۱. اثبات (الف) به عنوان یک دیدگاه معرفت‌شناسانه در گرو پذیرش مبنایی افلاطونی در شناخت گزاره‌های اخلاقی^۱ است؛ زیرا بر آن است که مصالح و مفاسد اخلاقی را از دیدرس عقل طبیعی / عرفی خارج کند.

۲. مبنای فلسفی طالقانی در اخلاق عملی، ارسطویی (طبیعت‌انگار و تجربه‌گرا) است و اخلاق را به قلمرو رازها تبعید نمی‌کند.^۲

۳. بنابراین در اخلاق عملی وجه پنهانی وجود ندارد و سخن گفتن از مصالح خفیه، سالبه به انتفای موضوع است.

به همین سبب، التزام به مبانی و قواعد منطقی حکم می‌کند که نظریه طالقانی در اخلاق دینی نه‌تنها در اصول کلان (مانند فضائل و رذائل)، بلکه در مصادیق اخلاق عملی، همچنان بر مدار «خرد طبیعی» بگردد.

۲-۱. مبانی انسان‌شناختی

ابن‌سینا و جمهور فیلسوفان مسلمان در انسان‌شناسی از تقسیمات فلسفه یونانی بهره برده‌اند؛ اما محتوایی متفاوت ارائه کرده‌اند. انسان‌شناسی ابن‌سینا تفاوت مهمی با اساتید یونانی او دارد؛ چراکه - ابن‌سینا همانند ارسطو نفس را دارای سه مرتبه (نباتی، حیوانی و انسانی) می‌داند؛ اما برخلاف او، حقیقت نفس آدمی را صورتی مفارق از ماده می‌داند که بدون ماده هم می‌تواند حیات داشته باشد؛^۳

- افلاطون نفس انسان را گوهری سرمدی می‌داند که پیش از جهان طبیعت و ماده هم وجود

۱. گزاره‌هایی که مولفه خوب‌ساز آنها را در جایی خارج از دیدرس خرد طبیعی قرار می‌دهد؛ عوالم عقل‌گریزی مانند عالم مُثُل یا لوح محفوظ.

۲. توضیح این ایده در بخش ۲-۳ خواهد آمد.

۳. غفاری، ۱۳۸۰: ۸۷.

تتقیح مبانی اخلاق دینی و محتوای آن ... / افضلی و فنائی ۹

داشته است؛ اما ابن سینا آن را پدیده‌ای طبیعی می‌داند که ریشه در جهان مادی دارد و در اثر کمال به مرتبه تجرد می‌رسد. به دیگر سخن، نفس «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا» است؛^۱ یعنی پیدایش نفس وابسته به ماده است نه بقای آن، مانند کودکی که در آغاز حیاتش وابسته به تغذیه جنینی است و در ادامه رشد خود از آن بی‌نیاز می‌شود. کودک در اثر دگرگونی و تکامل، وابستگی به رحم را از دست می‌دهد و پایان تغذیه جنینی خطری برای بقای او محسوب نمی‌شود.^۲

- ابن سینا بر اساس این مبانی دو جنبه وجودی برای نفس انسان در نظر می‌گیرد: الف) جنبه جسمانی/زیستی که انسان، حیوان و گیاه در آن مشترکند و شامل دو بعد است: نفس نباتی (وجه مشترک انسان، حیوان و گیاه) و نفس حیوانی (وجه مشترک انسان و حیوان)؛ ب) جنبه روحانی/معنوی که مشترک میان انسان و فرشتگان است.^۳

انسان‌شناسی طالقانی خوانشی از انسان‌شناسی فلسفی ابن سینا است که در بسط ابعاد الاهیاتی آن می‌کوشد.

۱-۲-۱. نفس نامیه

مبدأ پیدایش حرکات انسان و حیوان «نفس نباتی/نامیه» است؛ یعنی حیات گیاهی زیرساخت همه تحرکات انسان و حیوان است. نفس نامیه از آن جهت که مانند گیاهان، رشد بافت‌ها و زیرساخت‌های رفتاری را به عهده دارد، نفس نباتی نامیده می‌شود. (طالقانی، ۱۴۳۷: ۵۴۱)

۲-۲-۱. نفس حیوانی

نفس حیوانی از سنخ «جوهر» (در مقابل عرض)، کیفیت و مزاج^۴ است؛ زیرا ویژگی آن

۱. بسیاری از فیلسوفان مسلمان مانند کندی، فارابی، ملاصدرا طرفدار این دیدگاه هستند. بنگرید به (غفاری، ۱۳۸۰: ۸۷). ابن سینا در اشارات می‌نویسد: «تأمل کیف ابتدا الوجود من الأشرف فالأشرف حتی انتهى إلى الهیولی، ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف حتی بلغ النفس الناطقة و العقل المستفاد و لما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة ما للصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به؛ بل إنما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها و حافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها؛ بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۶) همچنین بنگرید به (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۱؛ ۱۱۴).

۲. اردکانی، ۱۳۷۵: ۵۳۱.

۳. ابن سینا، ۱۴۰۰: ۹۰؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۰۷.

۴. طبیعت اولیه‌ای که احوال زیستی بدن (مثل سودا و صفرا) بر آن تأسیس شده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲/۳۳۶).

فقط حرکت نیست، بلکه یک سیستم هماهنگ دارد که منشأ دیگر حرکات ارادی او است. (طالقانی، ۱۴۳۷: ۵۴۳)

۳-۲-۱. نفس انسانی

چنانکه دیدیم سرشت انسان و طبیعت کامل او جان خردمند (نفس ناطقه) او است. نفس ناطقه دارای دو جنبه وجودی است^۱ که نسبتی طولی با هم دارند.

الف) جنبه زیستی: پس از اینکه نفس نامیه دارای مزاج شد و به مرتبه نفس حیوانی رسید، با دررسیدن مؤلفه اندیشیدن، نفس انسانی (حیوان ناطق) محقق می‌شود؛ نفس ناطقه کمال جنبه زیستی انسان است.

ب) جنبه معنوی: این ساحت انسانی مربوط به سلوک دینی و عرفانی انسان است. پس از کمال زیستی انسان، یعنی پس از بلوغ عقلی و جسمی، نوبت به حیات معنوی می‌رسد.^۲ قابلیت‌های طبیعی انسان از آن حیث که بستر ساز شکوفایی او هستند، موضوع سلوک معنوی قرار می‌گیرند. مراحل این سلوک به تناسب «جنبه زیست‌شناسانه» انسان، به این صورت طراحی شده است:

۱. مشخصه نفس نامیه حرکت و محصول آن رفتار است. نفس نامیه یک سپهر رفتاری برای نفس ناطقه پدید می‌آورد؛ بنابراین بخشی از سیر معنوی ناظر به سپهر رفتار است.

۲. مشخصه نفس حیوانی اساس قرار گرفتن خوی ثابت و محصول آن صفات و ملکات درونی است. نفس حیوانی یک سپهر اخلاقی/خلقیاتی برای نفس ناطقه ایجاد می‌کند که به جهت رسوخ در شخصیت انسان، جزئی از تمایلات ثابت او می‌شود؛ بر همین اساس، یک بخش از سیر معنوی ناظر به صفات و ملکات است.

۳. مشخصه نفس ناطقه تعقل و محصول آن معرفت است. تعقل نفس ناطقه را واجد سپهری

۱. طالقانی واژه‌ای برای ساحت معنوی وضع نکرده است؛ اما با توجه به اینکه سه مرحله شریعت، طریقت و حقیقت را برای رسیدن به کمال طبیعی انسان برشمرده و مانند ارسطو کمال زیستی انسان را در تفکر دانسته است، جای یک بُعد دیگر باقی می‌ماند که مطرح کرده، اما برای صورت‌بندی دقیق‌تر مناسب بود که عنوان «ساحت معنوی» را برای آن قرار دهد.

۲. طالقانی فقط تناظر سه مرتبه زیستی نفس با سه قلمرو دین را مطرح کرده است، اما با توجه به اینکه در مبانی متافیزیکی او فرض جوهر ثابت برای طی مقدمات کمال لازم است (نظریه حرکت بالتجوهر در برابر نظریه حرکت جوهره؛ طالقانی، ۱۴۳۷: ۵۴۳)، این جوهر ثابت را نفس ناطقه قرار دادیم.

تتقیح مبانی اخلاق دینی و محتوای آن ... / افضلی و فنائی ۱۱

معرفتی می‌کند؛ به همین سبب، یک بخش از سیر معنوی ناظر به اندیشه و معرفت است. بر اساس اینکه سه مرتبه نفس زیستی (نامیه، حیوانی و ناطقه) اولاً نسبتی طولی دارند و پیدایش آن‌ها یکی پس از دیگری است و ثانیاً هر کدام یک سپهر معنایی (در قلمرو رفتار، عادات، دانش) را برای انسان پدید می‌آورد، طالقانی در دین‌شناسی خود سه مرتبه معنوی را برمی‌شمرد:

۱. شریعت/رفتارهای ظاهری: مقدمه تحصیل طریقت/ملکات اخلاقی است؛

۲. طریقت/ملکات اخلاقی: مقدمه رسیدن به حقیقت/معرفت وجودی به خداوند است؛

۳. حقیقت/تعقل: در سومین مرتبه نفس، اثری از امیال حیوانی نیست و در پی کنار رفتن پرده عرضیات، گوهر آدمیت که معرفت/تعقل است، آشکار می‌شود. (طالقانی، ۱۴۳۷: ۵۴۰-۵۴۱) هدف از اتحاد نفس و بدن فراهم آوردن مقدماتی است تا استعداد نفس ناطقه به کمال شکوفایی برسد. (طالقانی، ۱۴۳۷: ۵۲۷)

۳-۱. مبانی معرفت‌شناختی

۱-۳-۱. ساختار توجیه

به نظر طالقانی، در اغلب موارد، سازوکار اندیشیدن آدمی بر مبنای گروهی استوار است. قیاس پرکاربردترین قالب دلیل آوردن است. قیاس چهار قسم دارد و رکن اصلی‌اش شکل اول آن است. شکل اول مبتنی بر دو مقدمه (صغرا و کبرا) است و هر مقدمه (مستقیم یا باواسطه) به بدیهیات بازمی‌گردد (طالقانی، ۱۴۳۷: ۳۰۱)؛ در نتیجه، نظام باورها مبتنی بر باورهای بدیهی و خودارجاع است. در اصطلاح معرفت‌شناسی به این ساختار توجیه مبنای گروهی می‌گویند.

۲-۳-۱. منابع شناخت قانون طبیعی

از منظر طالقانی، دو منبع برای قانون طبیعی وجود دارد که هر یک به تنهایی منشأ صدور احکام اخلاقی است:

۱. عقل فطری: مقصود وی از عقل فطری همان احکام غریزی و تمایلات طبیعی انسانی است. چنین احکامی استدلال‌ناپذیر و در عین حال انکارنشدنی‌اند. به بیان طالقانی:

بی شک عقلا به برخی امور حکم می‌کنند که منشأ آن فطرت انسانی آنان است و از استدلال بر آن عاجزند، مانند حکم عقل به قیح کشف عورت. شاهد صدق بر فطری بودن این احکام، رفتار [غریزی] اطفال است. یکی از احکام عقل فطری [و غریزی] استصحاب است. عقل نظری استصحاب را معتبر نمی‌داند؛ زیرا اثبات امری در زمان گذشته دلالتی بر بقای کنونی آن ندارد. در نتیجه نمی‌توان به بقای امر سابق حکم کرد. پس عقل فطری منشأ صدور حکم به ابقای اشیا است، نه عقل نظری. (طالقانی، ۱۴۳۷: ۳۱۹)

۲. عقل نظری: تعقل نظری عبارت است از اینکه انسان به ارتکازات فطری بسنده نکند و با بررسی‌های عقلی و تجربی مصالح و مفاسد امور را بسنجد.
به نظر طالقانی، احکام این دو منبع (نظری و فطری) اصولاً نامتعارضند.^۱

۴-۱. مبانی متافیزیکی

طالقانی در متافیزیک پیرو فلسفه ارسطویی است و به سادگی می‌توان گفت نظریات او متأثر از حکمت مشاء است.

۱-۴-۱. طبیعت‌گرایی

از منظر طالقانی، گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی واقع‌گویانه‌اند و از اموری طبیعی خبر می‌دهند که به روش تجربی و عقلی می‌توان آن‌ها را کشف کرد. در آثار طالقانی دو نوع استدلال به سود طبیعت‌گرایی یافت می‌شود:

الف) استدلال منطقی: وی در مناط الاحکام استنتاج «باید» از «هست» را از نظر منطقی پذیرفتنی می‌داند. بدیهی است که وی با ادبیات مدرن این مسئله درگیر نیست، بلکه در باب استنتاج «انشاء» از «خبر» اعتبار چنین استنتاجی را می‌پذیرد؛ وی می‌گوید:

در هر خبری حکمی نهفته است؛ زیرا خبر به وجود نسبتی میان دو شیء حکم می‌کند. نفس این تصدیق حکم کردن است؛ بنابراین اگر کسی آن خبر را انکار

۱. طالقانی، ۱۴۳۷: ۲۲۰.

تتقیح مبانی اخلاق دینی و محتوای آن ... / افضلی و فنائی ۱۳

کند، به نفی آن نسبت حکم کرده و اگر بپذیرد به صدق آن نسبت حکم کرده است. (طالقانی، ۱۴۳۷: ۷۵)

از دیدگاه طالقانی، کسی که گزاره‌ای توصیفی را تصدیق می‌کند، همزمان حکمی هنجاری را صادر کرده است و در نتیجه، «هست»ها متأخر از اذعان به «باید»ها هستند.

(ب) استدلال فلسفی - کلامی: دیدگاه او را می‌توان این‌گونه تقریر کرد:

۱. قانون خداوند بر دو قسم است: قانون دینی (مجموع تشریحی) و قانون طبیعی (مجموع تکوینی).

در نتیجه

۲. قوانین طبیعت به اندازه قانون شرعی بنیادی الهی دارند.

۳. قوانین خداوند محتوایی اخلاقی دارند.^۱

در نتیجه

۴. قوانین طبیعی حاکم بر رفتار انسان محتوایی اخلاقی دارند.

به نظر طالقانی خداوند دارای دو نوع مجموع است:

- مجموع تشریحی: مانند احکام تعبدی و متداول در فقه؛

- مجموع تکوینی: آنچه خداوند در نظام طبیعت آفریده است.

برای درک مجموع تکوینی تصور کنید شخصی بدون قصد سوء، ملک شخص دیگری را از بین می‌برد. چنین شخصی وقتی به درون خود رجوع کند به طور طبیعی حس می‌کند که باید خسارت وارد شده را جبران کند. به نظر طالقانی، از همین واکنش طبیعی می‌توان دریافت که خداوند به ضامن بودن شخص تلف‌کننده حکم کرده است.^۲

۱-۴-۲. ماهیات و کارکردها

طالقانی در کنار غایت، مفهوم خاصیت را مطرح می‌کند^۳ که معادل کارکرد است. تفاوت کارکرد

۱. وی در بحث انشا و خبر این گزاره را مسلم فرض می‌کند، اما در مبانی الاهیاتی بر آن تأکید می‌ورزد.

۲. طالقانی، ۱۴۳۷: ۷۳.

۳. طالقانی: ۱۳۸۶/۲: ۱۷۶؛ طالقانی، ۱۴۳۷: ۶۱.

و غایت این است که غایت مقصد حرکت شیء و کارکرد یا خاصیت نحوه حرکت شیء است. نحوه حرکت شیء را می‌توان، به تعبیر قدما، حرکت طبیعی نامید؛ از این رو مقصود طالقانی از خاصیت انسان همان حرکت طبیعی او است. وی هویت اشیا و امور را به خاصیت آن‌ها می‌داند؛^۱ از این رو انسان‌هایی که فقط خاصیت/کارکرد حیوانی دارند را در مرتبه حیوان می‌داند، گرچه به ظاهر انسان هستند.^۲

۱-۳. ذاتی‌گرایی در اخلاق عملی

در نظر طالقانی، هویت و وجه تمایز موضوعات به عناوین آن‌ها است و بر هر عنوان حکمی بار می‌شود. وی به شیوه ارسطوییان، برای موضوعات ذواتی سلب ناشدنی^۳ قائل است. وی همچنین بر اساس این پیش‌فهم (ذاتی‌گرایی)، بحث حکم اولیه و ثانویه را مطرح می‌کند. وی اولین حکمی را که بر موضوعی بار می‌شود حکم اولیه و حکمی را که به واسطه عنوان بعدی بر آن بار می‌شود حکم ثانویه می‌نامد. بر این منوال، می‌توان حکم سوم و چهارم و بعد از آن را نیز تصور کرد.^۴

۲. نظریه قانون طبیعی از دیدگاه علامه طالقانی

فیلسوفان مسلمان علوم عقلی را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کنند و اخلاق را زیرمجموعه حکمت عملی می‌دانند؛ طالقانی نیز این تقسیم‌بندی را می‌پذیرد. وی رویکردی فلسفی به الاهیات دارد، در نتیجه اخلاق دینی را بر پایه حکمت عملی توضیح می‌دهد. در ادامه ابعاد مختلف این دیدگاه را توضیح خواهیم داد.

۲-۱. قانون طبیعی و عقل عملی

همان‌طور که گذشت، در تلقی ابن‌سینا و پیروان او هویت انسان بر پایه تفکر تعریف می‌شود^۵ و شکوفائی انسان در ابراز کامل این استعداد طبیعی است. انسان به دو گونه فکر می‌ورزد:

۱. تفکر برای شناخت: آدمی فکر خود را به کار اندازد تا واقعیات هستی را بشناسد (عقل نظری)؛

۱. طالقانی، ۱۳۷۶: ۱۷۲/۲.

۲. طالقانی، ۱۳۷۶: ۱۷۶-۱۷۷.

۳. چنانکه سلف مسلمان طالقانی، ابن‌سینا، به ضروری بودن اوصاف ذاتی هر شیء قائل بود (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲۲۳/۲).

۴. طالقانی، ۱۴۳۷: ۷۹-۸۰.

۵. همان‌گونه که حکمای یونان انسان را حیوان ناطق می‌خواندند.

تتقیح مبانی اخلاق دینی و محتوای آن ... / افضلی و فنائی ۱۵

۲. تفکر برای رفتار: به کارگیری فکر برای تشخیص آنچه در مقام عمل باید انجام داد (عقل عملی).^۱

مقصود ابن‌سینا از حکمت عملی همان قانون طبیعی اخلاق است؛ چنانکه از نظر او

- سعادت انسان در گرو شکوفایی استعداد طبیعی او (قوه عاقله) است؛
- حکمت عملی مجموعه رهیافت‌هایی است که به شکوفایی انسان منتهی می‌شود؛
- حکمت عملی قلمرو وسیعی دارد و اخلاق اجتماعی (سیاست مدن)، اخلاق فردی (کسب فضائل و ملکات پسندیده) و اخلاق خانواده (تدبیر منزل) را در بر می‌گیرد.^۲

چنانکه خواهد آمد، در دیدگاه علامه طالقانی همه این مبانی پذیرفته شده است، جز اینکه در قلمرو اخلاق شأن مستقلی برای اخلاق خانواده لحاظ نشده است.

۱-۱-۲. اصل بنیادین عقل عملی^۳

مسئله عقل عملی این است که «چه رفتاری را باید انجام داد؟». پاسخ طالقانی در این باره مبتنی بر اصل مصلحت است: «امور دارای مصلحت باید انجام شود و از امور دارای مفسده باید پرهیز شود». این اصل در تشریح خداوند نیز جاری است. متکلمان عقل‌گرا برای اثبات غرضمندی فعل خداوند استدلال می‌کنند که عمل بی‌هدف لغو و بیهوده است و حکیم «در مقام انتخاب» عمل بیهوده را بر نمی‌گزیند؛ طالقانی از هواداران این دیدگاه است. در نظر او، این اصل (قیح فعل بلا غرض) از فروعات اصل جهت کافی است؛ یعنی انجام عملی که هیچ مرجحی در آن نیست، لغو و خلاف عقلانیت است.

برای مصالح و مفاسد دست‌کم دو معنا می‌توان در نظر گرفت: ۱. معنای مشهور که معادل اخلاق فایده‌گروانه است. مقصود از مصلحت، سود اکثر مردم و مقصود از مفسده، زیان اکثر مردم است؛ ۲. معنای ناظر به کمال طبیعی انسان. هر رفتاری طبیعتاً به غایتی می‌انجامد که اگر

۱. ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۰۶؛ فخررازی همین ایده را به بیانی ساده‌تر آورده و حکمت عملی را در دایره اراده انسان تعریف کرده است، یعنی هر چه موضوع اراده انسان باشد، موضوع حکمت عملی است و آنچه از اراده انسان خارج باشد، موضوع حکمت نظری، دغیم، ۲۰۰۱: ۲۸۴.

۲. ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۰۷.

۳. وی در مواردی نیز به ادراکات فطری استناد می‌کند، مانند آنچه در کاشف الاسرار در مورد ادراک حسن و قبح در حیوانات می‌گوید. طالقانی، ۱۳۷۶: ۸۶/۱.

در خدمت کمال طبیعی انسان باشد، دارای مصلحت است و اگر مانع آن باشد، مفسده دارد. پرواضح است که غایت از دو حال خارج نیست: غایت بالقوه و غایت بالفعل. اگر غایت هنوز محقق نشده باشد و در مقام انتخاب/تشریح آن را لحاظ کنند، با عنوان «مصلحت یا مفسده» توصیف می‌شود و اگر غایت عملی پس از انجام آن لحاظ شود، آن را با «صحیح یا فاسد» توصیف می‌کنند. بر همین سیاق، «اخلاق و فقه مصلحت‌گرا» بر «غایت طبیعی» استوار است و به اعتبار بالقوه و بالفعل بودن غایت طبیعی، با تعابیر مختلفی مانند مصلحت و مفسده یا صحیح و فاسد از آن یاد می‌شود. طالقانی در موارد متعددی از غایت طبیعی برای تعریف ماهیت رفتار و ارزیابی اخلاقی یا فقهی آن استفاده می‌کند. از جمله:

- تعریف عمل صحیح: «عمل صحیح آن است که غایت مورد انتظار را برآورد.» (طالقانی،

۱۳۸۶: ۱۷۱/۲؛ طالقانی، ۱۴۳۷: ۱۲۳-۱۲۴)

- تعریف مصلحت و مفسده: «بی‌شک صلاح ضد فساد است و فساد هر چیزی آن است

که گایتش بر آن مترتب نشود، و چون چنین شود، آن را باطل و فاسد می‌خوانند.»

(طالقانی، ۱۴۳۷: ۱۲۳)

- تعریف طیبات و خبائث: «هر خوراکی که تأثیری نیکو و ملایم با کمال و کرامت اخلاقی

انسان دارد، طیب است.» (طالقانی، ۱۴۳۷: ۷۷)

بر اساس این شواهد پیدا است که طالقانی در سراسر فقه، با روشی واحد، مصلحت و مفسده را بررسی کرده است. در نظام فکری او خیر و شر، طیب و خبیث، مصلحت و مفسده، صحیح و فاسد، و حسن و قبح اخلاقی با یک رویکرد تعریف می‌شوند.

۲-۱-۲. تعریف خیرات طبیعی

فارابی نخستین فیلسوف مسلمانی است که درباره خیرات طبیعی سخن گفته است. در نظر فارابی، خوشبختی انسان معادل شکوفائی استعداد طبیعی او است. استعداد طبیعی انسان نیز این است که معقولات اول (بنیادی‌ترین حقایق هستی) را از عقل فعال دریافت کند.^۱ انسان‌های سلیم الفطره^۲

۱. فارابی، ۱۹۹۶: ۸۱.

۲. سلیم الفطره یعنی انسانی که سالم آفریده شده است، در مقابل افراد ناقص العقل و مجانبین.

تتقیح مبانی اخلاق دینی و محتوای آن ... / افضلی و فنائی ۱۷

طبیعت مشترکی دارند و در نتیجه همه آنان از استعداد درک معقولات برخوردارند؛^۱ با وجود این، فطرت/میل طبیعی برای شکوفایی انسان کافی نیست و به تأدیپ و پرورش نیز احتیاج است.^۲ انسان نیازمند رویه‌های ثابتی است که با تداوم و استمرار بر آن به کمال طبیعی خود برسد. این رویه‌ها صفاتی رسوخ یافته‌اند که از آن‌ها به فضائل اخلاقی یا ملکات حسنه تعبیر می‌شود.^۳ از آنجا که فارابی خیر را معادل اسباب کمال طبیعی می‌داند، می‌توان گفت در دیدگاه او خیرات طبیعی همان فضائل اخلاقی‌اند.

ابن‌سینا نیز اجمالاً چنین رویکردی به خیرات طبیعی دارد. به نظر ابن‌سینا، خیر و کمال هر موجود در همان چیزی است که خوشایند طبیعت او است و از آن لذت می‌برد. از این تعریف می‌توان فهمید که وی طرفدار ایده خیر طبیعی است.

طالقانی بدون اینکه چنین مبادی‌ای را شرح داده باشد، آن‌ها را مفروض گرفته است. وی تصریح می‌کند:

۱. کمال غایی انسان در عقل نظری است؛
۲. غایت/میوه عقل نظری ایمان و معرفت است؛
۳. شکوفایی عقل نظری در گرو فضائل اخلاقی است؛^۴
۴. بنابراین خیرات طبیعی شامل هر فضیلتی است که برای شکوفایی عقل نظری ضروری است.

۲-۳. انواع خیرات طبیعی

در دیدگاه طالقانی خیرات طبیعی بر دو گونه‌اند: فردی و اجتماعی.

- خیرات فردی: مقصود مجموعه‌ای از ملکات و فضائل نفسانی است که موجب شکوفایی عقل نظری می‌شوند.

- خیرات اجتماعی: قانون طبیعی در مسائل اجتماعی مبتنی بر یک اصل اولیه، یعنی حفظ نظام، و یک اصل انتخابگری، یعنی انتخاب اصلح، است. حفظ نظام عبارت است از

۱. فارابی، ۱۹۹۶: ۸۲.

۲. فارابی، ۱۹۹۶: ۸۳.

۳. فارابی، ۱۹۹۶: ۱۰۲.

۴. طالقانی، ۱۴۳۷: ۶۱۷.

استقرار نظم اجتماعی و تمام اموری که برای تأمین امنیت و نظم عمومی لازمند. به نظر طالقانی، هیچ یک از احکام شرعی نمی‌تواند از خطوط قرمز این خیر طبیعی عبور کند،^۱ با این حال جای این پرسش باقی است که حفظ نظام دقیقاً به چه معنا است. آیا طالقانی در نظریه حفظ نظام به نظم حداقلی (عبور از زندگی جنگلی و پانهادن به زیست جهان شهری) قناعت کرده است یا در اندیشه او گرایشی به تأمین نظم متعارف و معقول حیات جمعی (مانند نظم‌های پیچیده تمدنی از جمله ایجاد پارلمان، سازمان‌های فرهنگی و علمی، نهادهای ورزشی و امکانات تفریحی) نیز وجود داشته است؟ برای این پرسش دو پاسخ وجود دارد:

۱. نمی‌توان حفظ نظام را به حداقل‌های تشکیل و بقای جامعه تعریف کرد؛ زیرا مسئله قانون مصالح مشترک افراد اجتماع است و تأمین مصالح مشترک به برنامه‌ریزی‌های گسترده و نظم‌های پیچیده نیاز دارد.

۲. تعریف حداقلی از نظم اجتماعی حاوی تناقض است؛ زیرا حفظ نظام اجتماعی مستلزم برقراری نظم در همه سطوح حیات جمعی است و با وجود بی‌نظمی در برخی بخش‌ها نمی‌توان مفهوم نظم را بر آن اطلاق کرد.

تمام معیارهایی که طالقانی برای تعیین چارچوب‌های شریعت و اخلاق به کار می‌برد، به اصل جهت کافی بازمی‌گردد. لازمه این رویکرد آن است که گزینه برتر / نظام‌مندتر همیشه در اولویت باشد. همان‌گونه که در مناسبات الاحکام به حفظ حیات بسنده نمی‌کند و بر لزوم انتخاب اصلح پای می‌فشرد. پیامد دیگر انتخاب اصلح آن است که ارزش اخلاقی رفتارها / قوانین اجتماعی مشکک (درجه‌بندی شده) باشد. خلاصه اینکه دیدگاه طالقانی مبتنی بر دو انگاره است:

۱. انگاره تشکیکی: هر رفتار / قانون به همان اندازه اخلاقی است که در خدمت زندگی نظام‌مند جامعه / عرف باشد.

۲. انگاره ترجیحی: هر رفتار / قانون که در تضاد با گزینه برتر باشد، از اخلاقی بودن ساقط می‌شود. همچنین در صورت نبود گزینه مطلوب، کم‌زیان‌ترین گزینه انتخاب می‌شود.

به نظر او، در مسائل اجتماعی همواره یک چشم‌انداز جامع و کل‌نگر، که همان نظم اجتماعی است، تعیین‌کننده احکام اخلاقی و شرعی خواهد بود.^۲

۱. طالقانی، ۱۴۳۷: ۳۱.

۲. طالقانی، ۱۴۳۷: ۱۸-۱۷.

۱-۳-۱۲. عینی بودن خیرات اجتماعی

به نظر طالقانی، احکام شرعی در مسائل اجتماعی عینی‌اند و هیچ راز پنهانی در چرایی صدور آن‌ها نیست. این دیدگاه این را می‌توان این‌گونه صورت بست:

۱. هر حکم (خواه شرعی یا اخلاقی) برای تحقق هدفی صادر می‌شود؛
 ۲. هر حکم (در صورت عملی شدن) به طور طبیعی پیامدی دارد؛ همان‌طور که مثلاً پیامد طبیعی تجویز و تزریق داروی بیهوشی از کار افتادن قوای فکری است؛
 ۳. حکم شرعی یا اخلاقی حکمی است که پیامد طبیعی آن در خدمت شکوفایی انسان باشد؛
 ۴. اگر پیامد طبیعی حکمی در تضاد با «شکوفایی» انسان‌ها باشد، «نامشروع» و «بد» است؛
 ۵. یکی از جنبه‌های شکوفایی انسان استقرار نظم معقول اجتماعی است؛
 ۶. در نتیجه، اگر حکمی در تضاد با نظام حیات جمعی باشد، «نامشروع» و «بد» است و اگر در خدمت آن باشد، «مشروع» و «خوب» است.
- به تصریح وی، هدف از امور دنیوی تحقق نظم این جهانی آن‌ها است. در نتیجه، همین که یک عمل دنیوی نظم دنیوی مطلوب را برآورده کند، صحیح است. شارع حکیم به این اصل عنایت داشته و به همین سبب در امور دنیوی قصد قربت را لازم ندانسته است؛ هر چند اگر صورت بگیرد، ثواب آن بیشتر است.^۱

۲-۲. ارزش‌های اخلاقی

طالقانی از طرفی فضائل نفسانی را موجب سعادت می‌داند و از طرف دیگر «مقدمات» و «روش‌ها» بی‌ی را برای نیل به فضائل نفسانی برمی‌شمرد. نظر به اهمیت هر کدام از این مقدمات و روش‌ها می‌توان از نسبت هر می‌آن‌ها - که اصالت را به فضائل نفسانی می‌دهد - چشم پوشید و هر یک را بر اساس کارکرد/نقش بی‌بدیلی که در شکوفایی انسان دارد، لحاظ کرد. از این منظر، در اندیشه طالقانی سه ارزش اخلاقی وجود دارد: عقلانیت عملی، حفظ نظام، تهذیب نفس.

۱-۲-۲. محتوای ارزش‌های اخلاقی

در خوانشی که طالقانی از قانون طبیعی دارد، عناوین و محتوای ارزش‌های اخلاقی به شرح زیر است:

۱. طالقانی، ۱۳۸۶: ۱۷۱/۲.

عقلانیت عملی: مقصود روشی است که انسان به مقتضای فطرت خود برمی‌گزیند. یکی از احکام بدیهی خرد مربوط به عقل عملی این است که نمی‌توان عملی را بدون مرجح ترجیح داد. این اصل در اصطلاح فلسفی منطبق بر «اصل جهت کافی» است. طالقانی بیش از هر قاعده فلسفی دیگری از این اصل استفاده کرده است و مبالغه نیست اگر خوانش وی از قانون طبیعی را مبتنی بر اصل جهت کافی بدانیم.^۱

حفظ نظام: طالقانی احکام شریعت را تابع ارزش حفظ نظام دانسته است که هیچ قانونی نمی‌تواند ناقض آن باشد.^۲ به نظر وی، حتی پیامبر نیز در قضاوت‌های خود در پی برقراری نظم و رفع خصومات بوده و به همین سبب بر مدار شواهد و بینه‌های بین‌الذنهانی حکم فرموده است. کارکرد اصلی قضاوت رفع مشاجرات و بازگرداندن نظم اجتماعی است.^۳ از نظر طالقانی این ارزش اخلاقی دو دلالت هنجارشناسانه (در فقه و اخلاق) دارد:

۱. همه احکام اجتماعی بر پایه حفظ مصالح نظام نوعیه و خیر همگانی صادر می‌شود؛
۲. هر حکمی که در نظام اجتماعی (نظمی که در زندگی عرفی انسان‌ها جاری است) اختلال ایجاد کند، اخلاقاً قبیح و به تبع آن، شرعاً حرام است.^۴

تهذیب نفس: مقصود از این ارزش اخلاقی تصفیه باطن انسان از اوصاف ناپسند است تا در اثر آن، انسان به ملکات عقلانی، که ثمره‌اش ایمان و معرفت است، دست یابد. دیدگاه طالقانی درباره تهذیب چنین است:

-
۱. برخی از ارکان نظریه اخلاقی طالقانی، که آنها را بر اساس اصل جهت کافی اثبات کرده است، عبارتند از: ۱. حسن و قبح ذاتی؛ ۲. اصل غایت‌گرایی در رفتار خردمندانه؛ ۳. غرضمندی افعال خداوند؛ ۴. تبعیت احکام از مصالح و مفاسد؛ ۵. ضرورت انتخاب گزینه اصلح؛ ۶. محوریت علم در انتخاب‌های انسان. در مباحث پیشین پنج رکن نخست را توضیح دادیم و در اخلاق عملی مورد اخیر را بیان خواهیم کرد.
 ۲. طالقانی، ۱۴۳۷: ۳۱.
 ۳. طالقانی، ۱۴۳۷: ۲۸۰.
 ۴. حتی اگر تعیین مصادیق خیرات اجتماعی را بر عهده پیامبر یا امام معصوم بدانیم، منافاتی با این مبنا (اصالت حفظ نظام) نخواهد داشت؛ زیرا در نظر طالقانی، اولاً حفظ نظام غیر از مصادیق آن است، یعنی حفظ نظام یک ارزش است و ارزش‌ها ناظر به هنجارهای کلان اخلاقی‌اند، نه مصادیق عملی، ثانیاً به تصریح او، هدف شارع از تشریح همه احکام اجتماعی حفظ نظام است و در تعیین مصادیق شرعی، حکمی خلاف اصل حفظ نظام صادر نمی‌کند؛ زیرا مستلزم نقض غرض خواهد بود. (برای آگاهی از تفصیل این دیدگاه طالقانی، ۱۴۳۷: ۳۰-۴۴)

تتقیح مبانی اخلاق دینی و محتوای آن ... / افضلی و فنائی ۲۱

الف) طبیعت هر چیز - از جمله انسان - بر اساس کارکرد/ویژگی خاص او تعریف می‌شود.
ب) انسان چهار ویژگی دارد: ۱. شهوترانی و تحرک جسمی؛ ۲. میل به چیرگی و غلبه یافتن؛ ۳. مکر و نیرنگ؛ ۴. خردورزی و معرفت. به نظر طالقانی، استقرای همه جانداران هستی - شامل بهایم، درندگان، شیاطین و فرشتگان - نشان می‌دهد که هر دسته از آنها، به ترتیب، واجد یکی از ویژگی‌های مذکور است.
ج) انسان دارای طبیعتی سیال است و هویت‌های مختلف (حیوان، شیطان، فرشته) در او امکان ظهور دارد.^۱

د) تنها ویژگی معقولی که انسان می‌تواند هویت خود را بر اساس آن تعریف کند، عقل‌مداری و جنبه فرشتگی انسان است. نظر به اینکه شکوفایی این قوه در گرو علم و عمل است، باید به بندگی و معرفت اهتمام داشت.^۲ طالقانی بر همین اساس، شکوفایی جنبه فرشتگی آدمی را در گرو علم و عمل صالح می‌داند.^۳

۲-۳. اخلاق عملی

در قسمت پیشین اصولی را مطرح کردیم که خوشبختی آدمی رهین تحقق آنها است؛ اما هیچ یک از آنها معیاری برای اینکه در عمل چه باید کرد به دست نمی‌دهد. عقلانیت عملی صرفاً ترجیح بلا مرجح را نفی می‌کند، اما نمی‌گوید که چه چیزی ترجیح دارد. حفظ نظام خیر همگانی را هدف قرار می‌دهد، اما نشان نمی‌دهد که چگونه باید مصداق خیر همگانی را تعیین کرد. تهذیب نفس نیز نسبت مستقیمی با مصالح جمعی ندارد.^۴ طالقانی بحث مستقلی در این باره ندارد؛ اما با تأمل در مکتوباتش روشن می‌شود که به مسئله محوری «اخلاق عملی» - اینکه در عمل چه باید کرد - تفتن داشته است. در ادامه این دیدگاه را شرح می‌دهیم.

۲-۳-۱. قانون طبیعی انتخاب

همه جانداران بر مدار یک قانون رفتار می‌کنند؛ قانونی که از سازکار ذهنی آنها ناشی می‌شود.

۱. طالقانی، ۱۳۸۶: ۱۷۳/۲.

۲. طالقانی، ۱۳۸۶: ۱۷۳/۲-۱۷۴.

۳. طالقانی، ۱۳۸۶: ۱۷۴/۲.

۴. برای آگاهی تفصیلی از تفاوت اخلاق فردی و اجتماعی نک: فنائی، ۱۳۹۲: ۵۹-۵۲.

صدور فعل از هر جاننداری علاوه بر قدرت، وابسته به سه امر نفسانی/ذهنی دیگر است: ۱. تصور فعل؛ ۲. تصور نتیجه؛ ۳. عزم و اراده بر انجام فعل. طالقانی برای اثبات این مطلب تحلیل خود را از آشکارترین سطح پدیداری در حیوانات، یعنی داشتن قدرت، شروع و فعالیت‌های ذهنی آن‌ها را تشریح می‌کند. این دیدگاه را می‌توان به این شکل تقریر کرد:

۱. زنده بودن هر موجود به این معنا است که دست‌کم دو ویژگی دارد: الف) شعور و ادراک؛ ب) قدرت.

۲. مقصود از قدرت «اراده آزاد» است؛ زیرا قدرت هنگامی صدق می‌کند که فاعل به یک اندازه تمکن/توانایی انجام و ترک یک فعل را دارا باشد.

۳. همه حیوانات دارای حس و اراده آزاد (اختیار بر حرکت و سکون) هستند؛ به این سبب در تعریف حیوان آورده‌اند که جسمی حساس و دارای اراده است.

با توجه به اینکه موجودات زنده در نخستین وضع طبیعی افزون بر انجام فعل، بر ترک آن نیز قادرند، این سؤال پیش می‌آید که چه چیزی باعث می‌شود فعلی از آن‌ها سر بزنند. پاسخ طالقانی آن است که

۱. علم به مقاصد و غایات، موجب صدور رفتارها می‌شود؛

۲. با جمع شدن چنین مقدماتی است که رفتاری ممکن، بالضروره محقق می‌شود؛^۱

۳. ترجیح بلا مرجح – همان‌طور که در فلسفه ثابت شده – باطل است. در نتیجه، وقتی انسان چیزی را ترجیح می‌دهد، آن را اختیار/انتخاب کرده است.

بنابراین انگیزه و انتخاب‌های انسان بر اساس علم تفصیلی او به پیامدهای امور شکل می‌گیرد و اخلاق عملی تابع قانون انتخاب طبیعی است.

نتیجه

در دیدگاه طالقانی هنجارهای اخلاق دینی منطبق بر هنجارهای قانون طبیعی‌اند. آنچه این دو منظر (اخلاق دینی و قانون طبیعی) را به هم نزدیک می‌کند، تأکید هر دو بر کمال و شکوفایی

۱. طالقانی، ۱۴۳۷: ۲۸۵.

تتقیح مبانی اخلاق دینی و محتوای آن ... / افضلی و فنائی ۲۳

انسان است. انسان موجودی خردمند است که کمالش در شکوفائی استعداد عقلانی او است. بنیادی‌ترین بایسته‌های شکوفایی انسان همان احکام اخلاق طبیعی / عقل عملی است. اخلاق طبیعی از آن جهت که آفریده خداوند است، اراده تکوینی وی را بیان می‌کند. بنابراین

۱. سازکار فطری اخلاق / احکام طبیعی عقل عملی چیزی جز توصیه‌های اخلاقی خداوند نیست؛

۲. اراده تشریحی خداوند در تضاد با احکام اخلاق طبیعی (اراده تکوینی) نیست؛ زیرا خداوند واجد صفت حکمت است.

وجه دیگر طبیعت‌گرایی در نظام اخلاقی طالقانی به حسن و قبح ذاتی بازمی‌گردد. هر رفتار یا کنش به‌خودی‌خود واجد طبیعتی است که حتی خداوند هم در صدور احکام اخلاقی به آن‌ها نظر دارد. مقصود متألهان عقلی مشرب از تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، این جنبه از طبیعت‌گرایی اخلاقی است. قدر مسلم نسبت فقه و اخلاق طبیعی در آثار او این است که

۱. فقه و اخلاق دو قلمرو مستقلند؛ زیرا فقه مصدری قراردادی دارد که از اراده تشریحی خداوند ناشی می‌شود و قضایای آن اعتباری است، اما اخلاق مصدری تکوینی (اعم از احکام فطری و حسن و قبح ذاتی) دارد و قضایای آن حقیقی است.^۱

۲. اراده تشریحی / احکام فقهی خداوند مبتنی بر اراده کور (بیهوده و بی جهت) نیست، بلکه ناظر به واقعیات اخلاقی (اوصاف اخلاقی خداوند، مصالح و مفاسد ذاتی و فطرت عقلانی انسان) است.

۳. بنابراین اخلاق مقدم بر فقه است. این تقدم را دست کم در سه جهت می‌توان برشمرد:

الف) تقدم حکمی: تقدم اراده اخلاقی خداوند بر اراده تشریحی او؛ به این معنا که ملاحظات اخلاقی خداوند منشأ احکام تشریحی وی است.

ب) تقدم رتبی / اعتنایی: تقدم مرتبه طبیعت بر مرتبه حکم؛ به این معنا که خداوند نخست ویژگی‌های ذاتی / غایات افعال را مورد ملاحظه قرار می‌دهد و با عنایت به این پیامدها احکام شرعی را تشریح می‌کند.

ج) تقدم غایی: تقدم فضائل و ردائل بر اوامر و نواهی؛ به این معنا که فقه مقدمه تحقق اوصاف

۱. طالقانی، ۱۴۳۷: ۵۳-۵۴.

- اخلاقی و ابزار تحصیل آن است. بنابراین به لحاظ اولویت هنجاری باید‌ها و نباید‌های اخلاقی مقدم بر باید‌ها و نباید‌های شرعی است.^۱
- افزون بر این، لازمه مبنای طالقانی در حسن و قبح و مصالح و مفاسد احکام این است که
۱. مصالح و مفاسد ذاتی احکام اخلاقی دین بر پایه غایات/پیامدهای طبیعی آن‌ها تعریف می‌شود؛
 ۲. پیامدهای طبیعی این احکام در مقصود اخلاق عملی ناظر به حفظ نظام است؛
 ۳. پیامدهای طبیعی افعال و تأثیر آن‌ها بر حفظ نظام در دیدرس تجربه بشری، بر خرد طبیعی انسان مکشوف است؛^۲ بنابراین صورت‌بندی منطقی اندیشه‌های طالقانی مستلزم خوانشی حداکثری از قانون طبیعی است.

۱. طالقانی، ۱۴۳۷: ۲۷.

۲. به‌ویژه در روزگار ما که دانش‌های گسترده و محصلی در علوم، از جمله اجتماعی، اقتصاد و روان‌شناسی، عهده‌دار بررسی علمی مصادیق این پیامدها هستند.

کتاب‌نامه

الف) کتب و مقالات

- ابن‌سینا، حسین (۱۳۲۶)، تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، چاپ دوم، قاهره: دارالعرب.
- ابن‌سینا، حسین (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن‌سینا، چاپ اول، قم: انتشارات بیدار.
- ابن‌سینا، حسین (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌منظور، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، محقق و مصحح احمد فارس صاحب الجوائب، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر.
- اردکانی، احمد بن محمد حسینی (۱۳۷۵)، مرآت الاکوان، مقدمه، تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران: میراث مکتوب.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰)، التعریفات، چاپ چهارم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- حلّی، یوسف (۱۳۷۴)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق.
- دغیم، سمیح (۲۰۰۱م)، موسوعه المصطلحات الامام الفخر الرازی، چاپ اول، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- سبزواری، هادی (۱۳۷۴)، شرح المنظومه، جلد ۲، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، مقدمه و تحقیق مسعود طالبی، چاپ اول، تهران: نشر ناب.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۱۵)، الملل و النحل، محقق علی حسن فاعور، چاپ چهارم، بیروت: دارالمعرفه.
- طالقانی، نظرعلی (۱۳۸۶)، کاشف الاسرار، تحقیق مهدی طیب، چاپ اول، تهران: نشر سفینه.
- غفاری، محمدخالد (۱۳۸۰)، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶م)، کتاب السیاسه المدنیه، چاپ اول، بیروت: مکتبه الهلال.
- فنائی، ابوالقاسم (۱۳۹۲)، دین در ترازوی اخلاق، چاپ دوم، تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ابراهیم دادجو، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۶ هستی و شناخت / سال ۵ / شماره ۱ / پیاپی ۹ / صص ۱-۲۶

- کلی، جان (۱۳۸۸)، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه محمد راسخ، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- کوئین، فیلیپ (۱۳۹۲)، «نظریات مبتنی بر امر الاهی درباره اخلاق»، دانشنامه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاء الله رحمتی، صص ۳۷۱-۳۷۵، چاپ اول، تهران: انتشارات سوفیا.
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، تهران: مرکز الکتاب للترجمه و النشر.
- ناطقی، علی اوسط (۱۳۹۴)، تمهید مناط الاحکام (درآمد مصحح بر کتاب مناط الاحکام)، مناط الاحکام، چاپ اول، قم: فرهنگستان اندیشه و علوم اسلامی.

ب) ویسایت

- Murphy, M. (2011), "*The Natural Law Tradition in Ethics*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/>.