

فصلنامه آفاق

سال هشتم، شماره ۲۹ و ۳۰، خزان و زمستان ۱۳۹۱

راهی به سوی بهشت

(شریعت و عقل در معرفت‌شناسی اخلاق اسلامی)

ادوارد عمر موآد^۱

ترجمه: معصومه انصاری^۲

چکیده

من چارچوبی را برای اخلاق تطبیقی اسلامی - غربی پیشنهاد می‌کنم که در آن مقولات اسلامی: اسلام، امام و احسان به ترتیب در کنار مفاهیم الزام، ارزش و فضیلت قرار داده می‌شوند. من بحث می‌کنم که شریعت هم اشاره به جزء الزامی اخلاق اسلامی و هم اشاره به کل ساختار آن دارد؛ و پیشنهاد می‌کنم درک شریعت به عنوان صرفاً «قانون» اسلامی یا درک اصول فقه به مثابه معرفت-شناسی اخلاقی الزام، به تعلیق درآید. من این رهیافت را با عنایت به پرسش از عقل در معرفت‌شناسی اخلاق اسلامی و با بررسی استدلالی که توسط محقق بنیان‌گذار اصول، محمد بن ادریس الشافعی مطرح شد، مورد آزمون قرار می‌دهم.

۱. مجله بین‌المللی فلسفه‌ی دین، ج ۶۲، شماره ۳، ۱۷ آگوست ۲۰۰۷.

۲. کارشناس ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم.



کلمات کلیدی: اسلام، شریعت، فلسفه اخلاق، اخلاقیات، معرفت‌شناسی، فقه، اصول.

چارچوب پیشنهادی کلی برای اخلاق تطبیقی اسلامی و غربی

فردریک کارنی^۳ گفت مطالعه هر اخلاق دینی بر این فرض پیش می‌رود که اخلاق عبارت است از یک جزء الزام، یک جزء فضیلت و یک جزء ارزشی. در این صورت کاری که باید انجام داد تعریف و فهم هر کدام از این اجزاء در اخلاق، چگونگی ارتباط آن‌ها با هم و چگونگی تأثیرپذیری یا تعیین آن‌ها توسط دین است. کارنی کاربرد این روش‌شناسی را با توضیح برخی ابعاد اخلاق اسلامی شرح می‌دهد؛ به ویژه از طریق نمای پنج بعدی ارزیابی افعال در فقه و نظریه فضیلت غزالی؛ که به ترتیب به مثابه مطالعات در باب جزء الزام اخلاقی و جزء فضیلت لحاظ شده‌اند.

علمای اسلامی به نحو سنتی نظام‌های خویش را بر اساس مقولات بنیادی اسلام، امام و احسان سازمان‌دهی کرده‌اند. فرضیه کارآمدی درباره آنچه در پی می‌آید این است که اسلام، امام و احسان به ترتیب بیانگر آنچه کارنی جزء الزام، ارزش و فضیلت اخلاق اسلامی می‌خواند هستند. مجموعه نخست از واژگان برای محققان اسلامی آشنا هستند، اما در غرب واقعاً ناشناخته می‌باشند، در حالی که مجموعه دوم برای اخلاق‌شناسان غربی آشنا هستند، اما مسلمانان کمتر با آن‌ها آشنا می‌باشند. اگر آن‌گونه که پیشنهاد شد این واژه‌ها بر هم منطبق باشند، بنابراین شاید توضیح ارتباط بین آن‌ها ابزار تحلیلی سودمندی را برای مطالعات بیشتر در باب اخلاق تطبیقی بین این دو سنت [اسلام و غرب] ارائه دهد.

این گفته از سویی این پرسش را پیش می‌آورد که "الزام"، "فضیلت" و "ارزش" چیست‌اند و از سوی دیگر اینکه اسلام، امام و احسان کدامند؟ مراد



کارنی از جزء الزام آور اخلاق «تمام آن چیزی است که به این پرسش پاسخ می- دهد: چه کاری باید انجام داد؟» مراد وی از جزء فضیلتی «تمام آن چیزی است که به این پرسش پاسخ می دهد: شایسته ترین نوع شخص (یا جامعه) چه شخص (یا چه جامعه ای) است؟» و مقصود وی از جزء ارزشی «تمام آن چیزی است که به این پرسش پاسخ می دهد: کدام اشیاء یا وضع های امور مهم هستند؟» طبق نظر کارنی تعیین های ارزش معمولاً برخاسته از «درگیر شدن با نوعی درجه بندی یا دسته بندی اشیاء یا وضع های امور»، تعیین های فضیلت برخاسته از «بیان ایدئال و جذاب از فرد (یا جامعه ای) کامل یا اصیل» و تعیین های الزام منبث از «به کار بردن اصول و قوانین (یا دستورات و قواعد)» می باشند.

در ضمن محققان اسلامی، به نحو سنتی ساماندهی ثلاثی علوم خود را از بین سایر چیزها، بر مبنای این «حدیث جبرئیل» که توسط عبدالله بن عمر ابن الخطاب نقل شده است بنا کرده اند که وی این گونه نقل می کند:

پدرم، عمر ابن خطاب به من گفت: روزی ما همراه با پیامبر خدا (ص) نشسته بودیم، در همان حین فردی با لباس های سفید تمیز که موهایش بسیار سیاه بود در مقابل ما ظاهر شد. هیچ اثری از سفر در او نبود. هیچ کدام از ما وی را نمی- شناخت. سرانجام او کنار پیامبر نشست. مقابل پیامبر زانو زد، دست هایش را روی پاهایش گذارد و گفت: «محمد، مرا از اسلام آگاه گردان.» فرستاده خدا گفت: «اسلام اشاره بر این دارد که تو شهادت بدهی بر اینکه هیچ خدایی جز الله نیست و اینکه محمد فرستاده الله است و نماز به پا داری، زکات پردازی، روزه ماه رمضان را بجا آوری و اگر به اندازه کافی مستطیع هستی حج را بجا آوری.» پرسش کننده گفت: «تو حقیقت را گفتی.» اینکه وی پرسشی را مطرح کرده و سپس خودش حقیقت را مورد تحقیق قرار داد ما را به تعجب واداشت. پرسش کننده گفت: «مرا از ایمان آگاه گردان.» پیامبر پاسخ داد: «اینکه تو الله، فرشتگانش، کتاب- هایش، فرستادگانش، قضا و قدر الهی را تصدیق کنی و به حکم آسمانی درباره



خیر و شر گواهی دهی.» پرسش‌کننده گفت: «تو حقیقت را گفتی.» پرسش‌گر بار دیگر گفت: «مرا از احسان آگاه کن.» پیامبر گفت: «اینکه الله را به گونه‌ای پرستش کنی که گویا او را می‌بینی، گرچه او را نمی‌بینی، هر آینه او تو را می‌بیند... سپس سؤال‌کننده به راه خود رفت اما من برای مدتی طولانی با پیامبر ماندم. سپس او به من گفت: «عمر، آیا می‌دانی آن پرسش‌گر که بود؟» پاسخ دادم: «الله و پیامبرش بهتر می‌دانند.» پیامبر مقدس اظهار داشت: «او جبرئیل بود. او به سوی شما آمد تا دینتان را به شما بیاموزاند.»

شیخ نوح هامیم کلر تفسیری درباره آنچه از این داستان برمی‌آید ارائه می‌دهد. وی می‌نویسد: «استفاده از دین در کلمات پایانی این داستان "اتاکم یعلمکم دینکم" یعنی: "آمده است تا دینتان را به شما تعلیم دهد" متضمن این است که دین اسلام از سه بنیانی که در حدیث به آن‌ها اشاره شده است شکل یافته: اسلام، یا پذیرش بیرونی آنچه الله از ما خواسته است؛ ایمان یا اعتقاد به نادیده‌ای که پیامبر ما را به آن آگاه کرده است؛ و احسان یا پرستش خدا گویی که فرد او را می‌بیند.»

تمام پنج جزء سازنده اسلام- که به عنوان «ارکان اسلام» شناخته می‌شوند- فعل هستند که به بیان کلر «بیان‌کننده قبول بیرونی آن چیزی است که الله از ما خواسته است.» اگر ما مطرح کنیم که این همان چیزی هست که کارنی به عنوان «جزء الزامی» اخلاق اسلامی بدان اشاره می‌کند، پس نتیجه این می‌شود که در آن اخلاق، مجموعه الزامات اخلاقی ما- آنچه باید انجام دهیم- هم گستره با آن چیزی است که الله از ما خواسته است. کلر می‌نویسد:

کلمات صریح حدیث مبنی بر «پرستش خدا» رابطه متقابل این سه امر بنیادی را به ما نشان می‌دهد، زیرا چگونگی "پرستش" تنها از طریق احکام بیرونی اسلام شناخته می‌شوند، در حالی که اعتبار این پرستش خود، ایمان یا اعتقاد به خدا و وحی اسلامی را پیش‌فرض می‌گیرد که بدون آن، پرستش چیزی به جز



حرکات تهی نخواهد بود؛ در حالی که کلمات "گویا خدا را می بیند" نشان می دهد که احسان مستلزم تغییری انسانی است زیرا احسان متضمن تجربه آن چیزی است که اکثر ما تجربه نمی کنیم.

معنای دقیقی از اصطلاح «پرستش» وجود دارد که در گفتمان مدرن، دلالت بر دامنه محدودی از فعالیتها می کند که به تشریفات مذهبی دین، عبادت و مثل اینها مربوط می شوند. با فرض این ایده، به نظر می رسد این پیشنهاد که این مؤلفه از اسلام- که به قول کلر چگونه پرستش کردن از طریق آن شناخته می شود- پاسخ به پرسش چه کاری باید انجام داد را ارائه می دهد، این استلزام مشکل ساز را مطرح می کند که ارزش اخلاقی، محدود به انجام افعال کاملاً «عبادتی» می شود؛ اما این گفته قلمروی وسیع تری از عبادت کردن را در بافت سنتی نادیده می گیرد که طبق آن، مثلاً، پیامبر اظهار می دارد "کار عبادت است" و در زمان دیگری به همراهان خویش می گوید هم خوابگی با همسر می تواند پاداش آسمانی داشته باشد. در واقع شاید بتوان گفت که بهترین راه برای توصیف ایده عبادت در این بافت این است که بگوییم عبادت تمام آن چیزی را در برمی گیرد که باید انجام گیرد (به معنایی که هم واجبات و هم نوافل را در بر بگیرد)، هر چیزی که تحت شرایطی باشد که فرد در آن خودش را پیدا می کند.

اکنون اگر درست باشد که بگوییم اعتبار این گزاره که «فلان و فلان کار باید انجام شود» وابسته به ارتباطی متناسب بین فعل و چیز یا شرایطی مهم یا ارزشمند است، بنابراین میان این ارتباط محتمل بین الزام و ارزش از یک سو و آنچه کلر در اینجا به عنوان ارتباط بین مؤلفه های اسلام و ایمان توصیف می کند، یک توازی وجود دارد. این دومی همان طور که حدیث آنها را توصیف می کند، یقیناً «چیزها یا شرایطی» را مطرح می کند که به اصطلاح ارزش اعلی در اسلام هستند، مثل خدا، وحی و معاد. در اینجا، احسان روشی خواهد بود که فرد باید به آن روش کاری را که باید انجام شود، انجام دهد- به گونه ای که گویی خداوند را



می‌بینی؛ و طبق نظر کلر تغییری که این امر متضمن آن است به وضوح درباره گونه‌ای از انسان بودن است که «شایسته‌ترین انسان» قلمداد می‌شود که در اصطلاح کارنی تعریف‌کننده «جزء فضیلت» است.

طبق نظر کلر، «سطح اسلام توسط امامان شریعت یا «قانون مقدس» و شاخه‌های فرعی آن حفظ شده و به ما منتقل گردیده است...» بنابراین اگر جزء «اسلام» دین اسلام در واقع جزء الزام‌آور اخلاق اسلامی است، پس فهم اخلاق اسلامی الزام نیازمند نگاهی به شریعت است. من بر اساس ریشه‌شناسی واژه شریعت و همراه با استفاده‌هایی که در قرآن از این واژه شده است، مفهومی از شریعت را ارائه خواهم داد که از این طرح است حمایت می‌کند که می‌توان شریعت را به مثابه «جزء الزام‌آور» اخلاق اسلامی درک کرد. به علاوه، این مفهوم در خود حاوی ارجاعی به کل سه جزء بوده و بنابراین می‌تواند به عنوان ارجاعی به کل ساختار اخلاق اسلامی فهم شود.

شریعت

واژه شریعت از ریشه شرع آمده است و لغت‌نامه عربی - انگلیسی لکسیکن در میان معانی این لغت آورده است، «قانون دینی خداوند: شامل احکامی همچون روزه گرفتن و نماز خواندن و حج و زکات دادن و ازدواج و دیگر پرهیزگاری‌ها یا همچون اطاعت از خدا، یا همچون حق‌الله و حق‌الناس.» با وجود این تعریف و این حقیقت که بیشتر محققان مدرن این موضوع در انگلیسی به شریعت به مثابه «قانون» اشاره می‌کنند، اما دلایل خوبی وجود دارند برای اینکه از این تعریف دوری کنیم و از ترجمه ساده‌انگارانه شریعت به «قانون اسلامی» بپرهیزیم.

در ترجمه این واژه، به خاطر پیچیدگی، اختصاصی بودن و بار نظری واژگانی که در ترجمه می‌آیند احتمال تحریف معنا زیاد می‌شود. واژه «قانون» در این مقیاس کاملاً وسیع است. معنای قانون - پرسش از چیستی قانون - پرسشی حل - نشده است که رشته کاملی را در فلسفه غرب در بر می‌گیرد؛ بنابراین صرف



ترجمه شریعت به «قانون اسلامی» اولاً مستلزم این است که پرسش از چیستی شریعت نیز حل نشده باقی بماند و ثانیاً اینکه خاتمه یافتن آن موکول به خاتمه یافتن پرسش از قانون باشد. نتیجه استلزام اول این است که تعریف شریعت به قانون، درباره چیستی شریعت به ما خیلی کم می‌گوید یا هیچ نمی‌گوید. نتیجه استلزام دوم این است که تعریف چیستی شریعت، وظیفه فیلسوفان قانون غرب می‌شود و آن‌ها احتمالاً از پذیرش چنین مسئولیتی به همان اندازه خوشحال خواهند شد که از پذیرش تعریف «قانون» به «شریعت غربی» خرسند می‌شوند.

به عنوان مثال مجید خدوری، ترجمه خویش از رساله امام الشافعی را با این بیان آغاز می‌کند که «قانون، سیستمی از کنترل اجتماعی است که به هدف حفظ جامعه‌ای منظم در میان مردم وضع شده است.» اگر شریعت صرفاً به معنای «قانون اسلامی» باشد، حتماً این نتیجه را می‌دهد که شریعت، سیستمی اسلامی برای کنترل اجتماعی است که برای حفظ یک جامعه منضبط وضع شده است؛ اما گرچه شریعت برای نظم اجتماعی قوانینی وضع می‌کند، به سختی می‌توان ادعا کرد که کارکرد اساسی شریعت این باشد به گونه‌ای که بتوان آن را صرفاً به «سیستم کنترل اجتماعی» تعریف کرد. در عوض چنین گفته‌ای نشان می‌دهد وقتی شریعت از متن جهان‌بینی بومی خودش جدا شده و به متن جهان‌بینی‌ای پیوند بخورد که هستی‌شناسی‌اش شامل توجهاتی نمی‌شود که کارکردهای اساسی شریعت به آن‌ها اشاره دارد، مفهوم شریعت به چه چیزی تبدیل خواهد شد.

منبع شریعت الهی و اهداف آن والا است. در نتیجه الزاماتی که شریعت در بر دارد به عنوان الزاماتی نسبت به خداوند فهم می‌شوند و نه صرفاً الزاماتی به دولت. کاربرد ساده اصطلاحات قانونی، با قلمروی محدود برای مورد دوم [الزامات نسبت به دولت] پتانسیل این را دارد که در این رابطه بد تفسیر شود. منظور من این نیست که بگویم هیچ‌کدام از الزامات شریعت نمی‌تواند توسط حکومت لازم‌الاجرا شود. وقتی شریعت تحت شرایطی خاص حاکم را وادار به

بریدن دست سارق می‌کند، پس این حکم، الزامی اخلاقی را به خداوند به واسطه حاکم شکل می‌دهد؛ و به این معناست که الزام خدا به افراد برای پرهیز از سرقت توسط حکومت لازم‌الاجرا دانسته شده است؛ اما اگر فرد مسلمانی در جزیره‌ای متروک، خارج از قضاوت هر گونه حکومت جهانی، تنها رها شد، الزامات شرعی زیادی وجود دارند که هنوز بر وی اعمال خواهند شد. فقط تحت مفهومی از «قانون» می‌توان این واژه را برای شریعت به کار برد که برحسب آن تحت چنین شرایطی الزام قانونی ممکن باشد.

ریشه‌شناسی شریعت

برای درک چیستی شریعت در چارچوب خودش، باید نقشی که شریعت در متن بومی خود ایفاء می‌کند را شناخت، یعنی جهان‌بینی اسلامی را؛ و برای این کار لازم است از تعریفی آغاز کنیم که از واژگان انگلیسی‌ای استفاده کرده باشد که اساسی‌تر از «قانون» باشد. از میان تعاریفی که در دایره‌المعارف لین آمده است مناسب‌ترین تعریف برای هدف ما این تعریف است: «راهی از اعتقاد یا رفتار که در دین شناخته شده و اظهار گردیده است» به این دلیل که در ایده راه که در این تعریف آمده است دلالت مفهومی مشترکی با معنای اصلی این واژه آمده است. معنای اصلی واژه شریعت عبارت است از:

یک آب انبار، دسته‌ای از نوشندگان (هم زن و هم مرد)؛ جایی که مردم به آنجا می‌روند تا از آنجا آب بنوشند و آب بردارند... جایی که دائمی بوده و با چشم قابل رؤیت باشد، مثل آب رودخانه‌ها، نه آبی که فرد با طناب از آن آب بیرون می‌کشد... و [به همین صورت گفته می‌شود] شریعه مشخص‌کننده جای نزول آب است: یا راهی به سمت آب.

ایده «مسیر» یا «راه» متکی به حرکت به یک جهت است. شکل‌های فعلی واژه شریعت دلالت بر ایده جهت‌گیری به سمت چیزی دارد. به عنوان مثال شَرَعْتُ فِی الْمَاءِ یعنی: «من به درون آب داخل شدم» همان‌طور که به معنای: «من آب را با



دستانم خوردم.» نیز هست. شَرَعٌ فی الامر یعنی: «او دست به کار شد.» امر، واژه‌ای که در اینجا به «کار» ترجمه شد می‌تواند به معنای «فرمان» یا «هدف» نیز باشد. این دو کلمه آخری اساساً در ذات خود قصدمند هستند؛ و قصدمندی خودش ذاتاً جهت‌گیرانه است؛ بنابراین در انگلیسی هدف به معنای نشانه نیز هست. شَرَعٌ وقتی درباره نیزه گفته می‌شود یعنی: «یک راست به هدف خورد.» یعنی نشانه رفت.

شریعت مسیری است که نشانه می‌رود؛ یعنی مسیری هدفمند؛ و هدف چنین مسیری هدفمند تقریباً همیشه این است که تو را به جایی ببرد. نظر به عملکرد چنین مسیری، مسئله اساساً مهم این است که این مسیر به گونه‌ای علامت‌گذاری شده باشد. یک مسیر نادیدنی و صرفاً انتزاعی نمی‌تواند راه را به شما نشان دهد. مسیری که شما را به مقصدتان می‌رساند باید مسیری باشد که راه را روشن کند. در واقع، همان واژه شَرَعٌ که در ارتباط با نیزه به معنای «دقیقاً به سوی هدف نشانه رفتن» بود، در ارتباط با مسیر (و یک چیز یا شرایط) به معنای این است که «آن کار روشن، واضح یا آشکار بوده است یا شده است.» واژه شَرَعٌ به معنای «یک راه یا جاده یا مسیر روشن»، گشوده یا آشکار نیز می‌تواند معنای «کفایت» را برساند، همان‌طور که در ضرب‌المثل عربی گفته می‌شود: شَرَعُکَ ما بلغک المحلاء؛ یعنی آنچه برای شما کافی است چیزی است که باعث شود شما به جای خود (که به سمت آن می‌روید) برسید.

هدف شریعتی که به معنای مسیر آب دانسته شده است برای مسافر این است که او به جایی مسافرت کند که بتواند از آنجا آب بنوشد یا آب بردارد. واضح است که ذات شریعت نیز همین است؛ زیرا یک مسیر چگونه می‌تواند مسیری به سمت آب باشد وقتی پیمودن آن، فرد را به آب نرساند؛ بنابراین ایده‌ای که مطرح شد، در خودش شامل ارجاعی مفهومی به آب و نیز به مسافری دارد که به آن آب نیازمند است. انسان‌ها به دو دلیل به آب نیاز دارند: برای نوشیدن و برای

شست‌وشو. ما در زندگی در فواصل معینی تشنه و کثیف می‌شویم و بنابراین نیاز دائمی تکرارشونده‌ای به این چیز - آب - داریم که ذاتش برای تغییر از حالت تشنگی و کثیفی به حالت سیراب شدن و پاک شدن کفایت می‌کند.

واژه شریعت هم‌زمان هم خواستار مفهومی محدودتر و هم خواستار مفهومی وسیع‌تر است. اولی صرفاً همان خود مسیر است. دومی شامل مسیر و همچنین دیگر اجزاء ساختار مربوطه است که این مسیر فقط در درون آن اجزاء می‌تواند مسیری به سمت آب باشد، یعنی آب و ارزش و تأثیرش برای مسافر. شریعت به شما نشان می‌دهد چه کاری را باید انجام دهید (این مسیر را در پیش بگیرید) تا به منبع آنچه بدان نیاز دارید دست پیدا کنید (آب) تا سبب وقوع وضعیت مطلوب شوید (سیراب و پاکیزه شدن)؛ بنابراین می‌بینیم که در تشبیه انتزاعی معنای اصلی شریعت، جزء الزام‌آور سر برمی‌آورد: مسیر و سفری که چه باید انجام داد مربوط به آن است. جزء ارزشی را نیز درمی‌یابیم: آب، چیزی که ارزش و اهمیت آن در این است که گزاره مسیر باید در پیش گرفته شود بر حسب آن معنا دارد؛ و بالاخره جزء فضیلتی را کشف می‌کنیم: وضعیت سیراب و پاکیزه شدن که آب قول آن را به مسافر داده است که نمایش‌دهنده تغییر انسان به شخصی است که ایدئال است.

شریعت در قرآن

تا جایی که من می‌دانم، مشتقات گرفته شده از ریشه شرع در متن قرآن فقط در ۵ جا آورده شده است. دوتای آن‌ها واقعاً فعل شرع را ذکر می‌کنند که همان‌طور که قبلاً اشاره شد می‌تواند به معنای «نشانه رفتن» «جهت داشتن» باشد. این دو در آیات سیزدهم و بیست‌ویکم سوره چهل و دوم، یعنی شوری آمده است. عبدالله یوسف علی آنچه را در ۴۲:۱۳ بیان شده است این‌گونه ترجمه می‌کند: «خداوند همان دینی را برای شما برقرار کرد که نوح را بر آن امر کرده بود» در حالی که ترجمه ۴۲:۲۱ این‌گونه بیان شده است: «آیا آن‌ها شریک‌هایی



برای خداوند دارند که بدون اذن خداوند برایشان دینی برقرار کرده است؟» اصطلاح عربی کلیدی در ۴۲:۱۳ این است: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ؛ بنابراین قابل قبول است که آن را این‌گونه فهمید: او درباره دین شما را نشانه رفته است/ به شما اشاره کرده است/ شما را هدف قرار داده است. در ۴۲:۲۱ عبارت کلیدی این است: شَرَعُوا لَكُمْ مِنَ الدِّينِ وَ تَرْجَمَهُ اَي مَشَابَه مَوْجِه اَسْت. در اینجا هدف ارائه ترجمه‌های جایگزین یا نتیجه گرفتن از ترجمه علی نیست. بلکه هدف صرفاً روشن کردن مؤلفه مسیر در قلب ایده شریعت است که با واژه «برقرار کردن» بدون اینکه به مثابه برقرار کردن یک هدف بیان شود، خیلی مشهود نمی‌شود.

در ۵:۴۸ این گفته را می‌بینیم: «برای هر کسی که در میان شماست ما یک شرع و منهاج تجویز نموده‌ایم» که علی آن را این‌گونه ترجمه کرده است: «یک قانون و یک راه»؛ اما آنجا که واژه شریعت در ۴۵:۱۸ می‌آید، علی آن را این‌گونه ترجمه می‌کند: «پس ما تو را بر مسیر (درست) دین قرار دادیم: بنابراین از آن راه پیروی کن و از کسانی که نمی‌دانند پیروی نکن.» در اینجا «راه دین» شریعه من الامر عربی است. شاید بتوان تفاوت را با توجه به زمینه تبیین کرد. دقیقاً قبل از این گفته در ۵:۴۸، به پیامبر گفته شد: «... پس با آنچه خداوند وحی کرده است میان آن‌ها قضاوت کن و از امیال باطل آن‌ها پیروی نکن...» در واقع، در حین نزول این آیه، پیامبر در جایگاه داوری میان اعضای جوامع دینی مختلف در مدینه قرار داشت؛ مسیحیان و یهودیانی که گفته شده است به هر کدام شریعت و منهاج خودشان داده شده بود؛ اما زمینه ۴۵:۱۸، دوره ماقبل‌تر در مکه بوده است، آنجا که این نوع داوری مورد نظر نبوده است.

از سوی دیگر محمد اسد، این آیه را این‌گونه ترجمه می‌کند: و سرانجام [ای محمد] ما تو را بر راهی قرار دادیم که بواسطه آن هدف [ایمان] می‌تواند برآورده شود؛ بنابراین از آن راه پیروی کن نه از خواست‌ها و ناخواسته‌های کسانی که [حقیقت را] نمی‌دانند. وی این آیه را بر اساس این حقیقت توضیح می‌دهد که

«دلالت مشترک در تمامی معنای ممکن واژه امر- یعنی «فرمان»، «دستور»، «حکم»، «موضوع [توجه]»، «اتفاق»، «عمل» و غیره- مؤلفه هدف است... که به روشنی به هدفی که در تمامی وحی‌های الهی وجود دارد اشاره می‌کند و در نتیجه مردم بدان ایمان می‌آورند. حقیقت جالبی که اسد به آن توجهی نکرده است این است که واژه اماره که ارتباط نزدیکی با واژه امر دارد به معنای «نشانه و علامت کوچک روی سنگ‌ها برای نشان دادن مسیر در کویر بی‌آب و علف» است.

اصول فقه به مثابه معرفت‌شناسی اخلاقی و نقش عقل

همان‌طور که اشاره کردیم، هر مسیری که شما را به سمتی هدایت می‌کند لازم است به وضوح علامت‌گذاری شود؛ باید اماره [نشانه‌گذاری] وجود داشته باشد که راه را نشان دهد. اماره‌های [نشانه‌های] شریعت دستورات الله هستند که از طریق وحی کتاب‌ها و نزول پیامبران به بشریت تحویل شده‌اند که از میان آن‌ها قرآن و سنت محمد رسول نهایی دانسته می‌شوند؛ بنابراین راهی یک مسیر شدن شامل تشخیص و تفسیر اماره [نشانه‌ای] می‌شود که راه را علامت‌گذاری کرده است. این مطلب پرسشی را درباره نقش عقل و ارتباط آن با وحی در ساختار این اخلاق مطرح می‌کند.

ابو حامد غزالی در آغاز رساله کلامی خویش یعنی «اقتصاد در اعتقاد» شدیداً آن‌هایی را که تلاش می‌کنند انحصاراً بر عقل و یا انحصاراً بر وحی تکیه کنند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی می‌نویسد: «ببینید وقتی کسی تفاوت‌های عقل و وحی را با هم جمع نکرده است، چگونه قاصر شده و مسیر نادرست را پی می‌گیرد! زیرا عقل همچون چشمی سالم است که هیچ مرض یا نقصی ندارد و قرآن همچون خورشیدی است که از بیرون می‌درخشد.» وی در اثر بعدی خویش تحت عنوان پالوده دانش اصول، علوم را در دو دسته علوم عقلانی محض (حساب، هندسه و غیره) و علوم سنتی محض (حدیث، تفسیر و غیره) قرار می‌دهد. وی می‌نویسد: «در عین حال شریف‌ترین دانش آن است که عقل و سنت را در کنار



هم قرار دهد، علمی که در آن عقیده عقلی و شریعت با هم همراهاند، علم فقه و اصول آن از این دسته هستند، زیرا از گزیده‌های عقل و شریعت اخذ شده‌اند.»

محمد هاشم کمالی، در کتاب درسی که اخیراً درباره اصول فقه نوشته است تحت عنوان اصول حقوق اسلامی فقه را به «دانش احکام عملی شریعت که از شواهد مشروح در منابع به دست آمده‌اند» تعریف می‌کند. غزالی به نحوی مشابه فقه را به «دانش احکام شریعت که برای افعالی وضع شده‌اند که در زمره الزام‌ها قرار می‌گیرند» تعریف کرده بود. وی می‌نویسد فقیه (محقق فقه) به طور خاص برای محققان شریعت قوانینی را مشخص می‌کنند که برای [تعین] افعال انسان وضع شده‌اند، مثلاً الزام [وجوب]، ممنوعیت [حرام]، خنثی [مباح]، توصیه [جایز]، یا نکوهیده [مکروه]، ... و شبیه به این‌ها.

اصول فقه اشاره به «ریشه‌های فقه» و اشاره به معنای سیستم روش‌شناسی اصولی‌ای دارد که به اصطلاح کمالی، «معیارهای استاندارد را برای استنتاج صحیح قوانین فقه از منابع شریعت فراهم می‌آورد». غزالی اصول فقه را به مثابه «منابع احکام و دانش روش‌های بیان احکام به مثابه یک کل توسط این منابع و نه از دیدگاهی خاص و با جزئیات» تعریف کرد. کمالی می‌نویسد: «فقه به این معنا محصول نهایی اصول فقه است؛ و با این حال این دو، رشته‌هایی جداگانه هستند. تفاوت اصلی فقه با اصول فقه این است که اولی درباره دانش قوانین جزئی قانون اسلامی در شاخه‌های مختلف بوده و دومی به روش‌هایی می‌پردازد که برای استنتاج چنین قوانینی از منابعشان به کار می‌روند.»

پیشنهادی که می‌خواهم در اینجا مطرح کنم، با وجود عنوان کتاب کمالی که با این حال باز هم بدان ارجاع خواهم داد- این است که به جای حقوق و روش-شناسی آن، فقه و اصول فقه به نحوی مناسب‌تر به عنوان اخلاق الزام و معرفت-شناسی اخلاقی مربوطه فهم شود. مراد من از معرفت‌شناسی اخلاقی الگویی است که در آن به پرسش‌ها در باب معرفت‌شناسی اخلاقی پرداخته می‌شود که بر



مجموعه‌ای از گزاره‌های متافیزیکی، فرا اخلاقی و معرفت‌شناختی مرتبط بنا شده و بنابراین با آن‌ها تعریف می‌شود، گزاره‌هایی که در رشته‌های متمایز از اصول فقه اما اساساً مرتبط با آن مورد بحث قرار می‌گیرند. واضح است که شریعت به مثابه یک اخلاق دینی بر وحی‌ای بنا شده است که اساس اسلام را شکل می‌دهد. از این رو خلوص منبع خویش را با سختگیری لحاظ می‌کند. کمالی می‌نویسد:

منابع شریعت در کل خوب تعریف‌شده و تقریباً منحصر به فرد هستند به این معنا که قانون حقوقی یا حکم شرعی نمی‌تواند در خارج از قلمروی کلی منابع معتبر ریشه داشته باشند مثلاً در عقلانیت (عقل) به تنهایی، زیرا عقل در اسلام منبعی مستقل از حقوق نیست. بر این اساس اصول فقه بر دستورات الهی و تصدیق اذن خداوند درباره افعال بشر بنا می‌شود.

آیا این یعنی عقلانیت هیچ جایی در شریعت ندارد؟ به هر حال شریعت سراسر مکلف را خطاب قرار می‌دهد- کسی که فاعل تکلیف یا الزام اخلاقی است- که یکی از شرایط اصلی وی این است که فردی دارای عقل است؛ یعنی عاقل و بالغ است. در اینجا پرسش درباره منابع مستقل است. اجتهاد که به معنای استنتاج احکام به وضوح بیان نشده شریعت از معانی ضمنی منابع است، به هر حال نوعی استنتاج است که اصول برایش قوانین استنتاجی را وضع کرده و عقلانیت برای آن یک پیش‌فرض است؛ اما اصول اولیه آن استنتاج‌ها باید در منابع معتبر ریشه داشته باشند. طبق نظر کمالی، نقش مجتهد «اساساً این است که قوانینی را که از قبل در منابع بیان شده‌اند را استنتاج و استنباط نماید.»

قوانین استنتاجی اداره‌کننده این فرایند، ادله شریعت یا «شواهد شریعت» هستند. ادله جمع واژه دلیل است که به معنای «شاهد» یا «مدرک» است و به عنوان واژه‌ای تخصصی در اصول فقه «نشانه‌ای در منابع است که قانون عملی شریعت یا حکم از آن استنباط می‌شود»، تمامی منابع تحت یکی از چهار دسته اصلی «یعنی قرآن، سنت، اجماع و قیاس» قرار می‌گیرند. طبق نظر کمالی، دلیل هر



کدام از این چهار دسته ریشه در اولی دارد که برخی آیات به تمامی آن‌ها اشاره کرده است، یکی از آن‌ها به صورت زیر ترجمه شده است.

از خداوند و از رسولش و از کسانی که در میان شما ولی هستند اطاعت کنید. اگر شماها در چیزی با هم مختلف هستید، آن را به خدا و رسولش بازگردانید، اگر به روز قیامت باور دارید: که بهترین و مناسب‌ترین برای حساب نهایی است.

کمالی می‌نویسد: «خدا را اطاعت کنید» در این آیه اشاره به قرآن و «از رسول پیروی کنید» اشاره به سنت و «اطاعت از کسانی که اولیای امور هستند» ارجاع است به اجماع و آخرین قسمت از آیه که خواستار بازگرداندن دعاوی به خدا و رسولش است قیاس را می‌رساند. اجماع فقط در میان محققان شایسته در استنتاج احکام از قرآن و سنت بوده و در کنار قرآن و سنت، در دسته ادله نقلیه یا «شواهد رسیده‌ای» قرار می‌گیرد که اعتبارشان «مستقل از هرگونه توجیه عقلانی‌ای است که شاید به نفع آن وجود داشته باشد.» از سوی دیگر نمونه‌های قیاس در دسته ادله عقلیه یا «شواهد عقلی» قرار می‌گیرند که «در عقل بنیان دارند و لازم است به طریق عقلانی توجیه گردند.» و از آنجا که «عقلانیت به تنهایی دلیلی مستقل در اسلام نیست» نتیجه می‌شود که «برای اینکه قیاس معتبر باشد، باید بر حکمی از قرآن، سنت یا اجماع بنا شود.»

این گفته دلیلی است برای متوقف شدن ما. ما می‌توانیم در این گفته که عقل قیاسی، یا قیاس، وابسته به شواهد رسیده است، دو معنای متفاوت را از هم تمیز دهیم. یکی با در نظر گرفتن مشروعیت عمل خاصی از قیاس است - قیاس در هر موردی باید بر احکام وضع شده بنا شود، همان‌طور که اشاره شد. در موقع خودش در این باره بیشتر خواهیم گفت. معنای دیگر نظر به مشروعیت قیاس به مثابه یک روش است. ما این را در تذکر کمالی که در بالا گفته شد مبنی بر اینکه دلیل قیاس باید بر اساس آیه قرآن باشد، دیدیم. معنای دوم نسبت به اولی بنیادی‌تر است و در آنچه در ذیل می‌آید قصد داریم هر دو معنا را روشن سازیم.

در هر حال در نتیجه قیاس با تمایزی که در زیر بیان می‌شود، از سه نوع دیگر ادله جدا می‌شود.

ادله شریعت علاوه بر تقسیم‌بندی قبلی به مستقل و مقید، یعنی دلایل مستقل و دلایل وابسته تقسیم می‌شوند. سه منبع اولی شریعت هر کدام یک اصل مستقل یا دلیل مستقل هستند یعنی خودشان یک دلیل هستند. از سوی دیگر قیاس اصل یا دلیلی مقید است به این معنا که همان‌طور که در بالا ذکر شد، اعتبار آن از یکی از سه منبع مستقل استنتاج می‌شود.

در نتیجه، هر دلیل عقلانی‌ای نهایتاً وابسته به شواهد رسیده‌ای است که به تنهایی برخوردار از وضعیت مستقل بودن هستند. این تقسیم، تعریف غالب مشروعیت و نقش اجتهاد را در تفکر سنی نشان می‌دهد که برای اولین بار توسط محمد بن ادریس الشافعی به نحو سیستماتیک صورت‌بندی شد. شریفی به طور همزمان اولاً دغدغه دفاع از عقل در رسیدن به داوری عملی در شرایطی را داشت که قرآن و سنت به وضوح به آن‌ها اشاره نکرده است و ثانیاً دغدغه این را داشت که کاربرد عقل در آن منابع را به گونه‌ای تثبیت کند که آن احکامی که به آن‌ها می‌رسید و از آن طریق حکمی صادر می‌شد را فراهم آورد. وی در رساله می‌نویسد:

درباره تمام موضوعات [زندگی] انسان‌ها، یا تصمیمی قطعی قرار دارد یا نشانه‌ای به پاسخ درست. اگر یک تصمیم وجود داشته باشد، باید بدان عمل کرد؛ اگر هیچ نشانه‌ای برای پاسخ درست وجود نداشته باشد، باید از طریق اجتهاد آن را جستجو کرد و اجتهاد همان قیاس است.

معنای تحت‌اللفظی قیاس یعنی «اثبات» به ویژه با ارجاع به واحد استاندارد از اندازه‌گیری. در زمینه اصول فقه، واحدهای استاندارد اندازه‌گیری شامل الزامات عملی‌ای هستند که پیش از آن از طریق وحی، به روشنی بدان‌ها به عنوان الزامات تحت شرایط خاص، اشاره شده باشد. طبق نظر کمالی:



قیاس به نحو فنی و تخصصی، به معنای بسط دادن ارزش‌گذاری شریعت درباره یک مورد اصلی یا اصل به یک مورد جدید است به این دلیل که مورد جدید همان نتایج مؤثری را دارد که مورد اصلی داشته است. مورد اصلی با یک متن مفروض کنترل می‌شود و قیاس به دنبال بسط دادن همان حکم در آن بافت به مورد جدید است. به خاطر رواج نتایج مؤثر یا «علت» بین مورد اصلی و مورد جدید است که کاربرد قیاس موجه می‌شود.

بنابراین در چارچوب معرفت‌شناسی اخلاقی‌ای که شافعی آن را تأسیس می‌کند، خردورزی اخلاقی درست، مربوط است به اثبات الزام‌های اخلاقی مؤثر در شرایط جدید از طریق بسط استنتاجی شرایطی که الزام‌های اخلاقی مؤثر در آن از قبل صراحتاً در وحی بیان شده است، به شرایطی که الزام‌های آن به وضوح بیان نشده‌اند. شافعی به نحوی جالب در رساله، قیاسی را در دفاع از مشروعیت روش‌شناختی قیاس ترسیم می‌کند. آنچه در ذیل می‌آید پاسخ وی است به پرسش یکی از مخاطبان: «بر چه اساسی ادعا می‌کنید که [عمل] اجتهاد نیز علاوه بر آنچه پیش از این توضیح دادید مجاز شمرده می‌شود؟»
بر اساس گفته خداوند:

از هر جایی که قرار داری، صورتت را به سمت مسجد الحرام برگردان؛ و هر جایی که هستی صورتت را به سمت این مسیر برگردان.

دانش به ما می‌آموزد اگر کسی [می‌خواهد] روبروی مسجد الحرام [به نماز] بایستد و اقامتگاهش با مسجد فاصله دارد؛ می‌تواند از طریق اجتهاد بر اساس نشانه‌ها [راهنمایی‌ها]ی دقیق، راه درست را جستجو کند؛ زیرا کسی که ملزم به ایستادن مقابل مسجد الحرام بوده و نمی‌داند آیا مسیر درست در مقابلش است یا خیر شاید بتواند از طریق نشانه‌های دقیقی که برای شناختن مسیر درست بر وی شناسانده می‌شوند [تا به او کمک کنند] تا آنجا که در توانش است جهت درست را پیدا کند، دقیقاً همان‌طور که امکان دارد فرد دیگری نشانه‌های دیگری را بداند



که کمک می‌کنند وی [در مسیر درست] راهنمایی شود گرچه جهتی که توسط هر کدام از این اشخاص اتخاذ می‌شود ممکن است از دیگری متفاوت باشد.

آشکار است که مراد شافعی این است که اجتهاد را بر اساس قیاس از (و بنابراین بر مبنای مدل) این مورد خاص توجیه نماید. پس بی‌دلیل نیست که وی مثال خاص تشخیص جهت برای نمازگزار را به عنوان مورد اصلی - اصل، انتخاب می‌کند تا بر اساس آن قیاس را بنا نماید. درست است که دانشمندان فقه، از جمله شافعی میان الزاماتی که وابسته به ارتباط شخص با الله هستند، از جمله عبادت و شبیه به آن و الزاماتی که وابسته به ارتباط شخص با مردم است تمایز قائل هستند، اما با این حال انتخاب این مورد خاص توسط شافعی به عنوان بنیانی که اجتهاد به مثابه فقه را در تمامی فضای فقه به نحو قیاسی توجیه می‌کند (و بنابراین مدلی از آن را تعریف می‌نماید)، مستلزم این است که تمامی هنجارهای الزام‌آور به نسبت شبیه الزام تعیین مسیر برای نمازگزار باشند.

بار دیگر دو درک ممکن را قبلاً بدان اشاره شد یعنی درک‌هایی که فرد می‌تواند از این گفته داشته باشد که قیاس وابسته به شواهد رسیده است به خاطر آورید؛ یکی از آن‌ها مربوط به مشروعیت کلی قیاس به عنوان یک روش بود؛ اما در اینجا دیدیم که دفاع شافعی از اجتهاد به مثابه فقه، خود مبتنی بر قیاس است. وی فرض می‌گیرد که فعل خاص تعیین قبله از مسافتی دور به وسیله جهت‌نما، توسط سنت پیامبر (ص) وضع شده است که در زمان حیات خود در مدینه سال-ها به آن جهت نماز می‌خوانده است.

علاوه بر این، عمل تعیین قبله عملی است که از طریق آن هنجار بودن یک الزام اصلی (نمازخواندن در جهت قبله) به واسطه یک ویژگی مشترک (به یک جهت نمازخواندن همه نمازگزاران) به الزامی جدید تبدیل می‌شود (در جهتی با فلان و فلان نشان یا ستاره یا غیره قابل رؤیت نماز بخوان)؛ که این نمونه‌ای از قیاس است؛ اما در اینجا هنوز پرسش درباره اینکه آیا کاربرد قیاس در شرایطی به جز



شرایطی که در آن سابقه‌ای واضح در سنت وجود دارد به نحو روش شناسانه مشروع است یا خیر؟ بی‌پاسخ باقی می‌ماند. مواردی از قیاس که چنین سابقه‌ای برایشان موجود است، اصلاً مثال‌های حقیقی قیاس نیستند بلکه صرفاً مثال‌هایی از پیروی از یک سابقه واضح در سنت می‌باشند.

شافعی از شایسته بودن قیاس دفاع می‌کند. برای اینکه بسط قیاسی بتواند چنین دفاعی را بر اساس یک سابقه خاص صورت دهد، مثل تعیین قبله، باید از شرایط خاصی که می‌دانیم قیاس در آن به کار رفته است، به شرایطی برسیم که در سنت سابقه‌ای از استفاده از قیاس ندارند و این کار را بر اساس شباهت موجود بین اولی و دومی به انجام رسانیم؛ به عبارت دیگر، دفاع از قیاس به معنای روش، خود مستلزم به کار گرفتن قیاس است. شاید انتقاد شود که چنین دفاعی از قیاس، مصادره به مطلوب است؛ اما تنها در صورتی چنین خواهد بود که مقید به تفسیر خاصی از این گفته کمالی باشیم که: «عقلانیت به تنهایی یک دلیل مستقل در اسلام نیست»، یعنی این تفسیر که مشروعیت روش شناختی خود خرد باید توسط «وحی» اثبات گردد. واضح است که چنین گزاره‌ای خود متناقض است؛ زیرا خود مفهوم «دلیل» عقلانیت را پیش‌فرض می‌گیرد.

پرسش از مشروعیت قیاس، صرفاً پرسش از مشروعیت عقل است؛ و همان‌طور که فلاسفه در طی قرن‌ها تذکر داده‌اند، مشروعیت عقل، بدون استفاده از خود عقل نه قابل دفاع است و نه قابل تضعیف شدن. دفاع شافی از قیاس با استفاده از قیاس، در تاریخ تفکر بشر گواه دیگری است از این حقیقت اساسی؛ اما گرچه شافعی به واسطه آن ضرورت تقلیل ناپذیر اجتهاد در فقه را اثبات می‌کند، اما این کار همچنین مستلزم ضرورت عدم کفایت اجتهاد نیز هست. عدم کفایت در این حقیقت نهفته است که قیاس به تنهایی نمی‌تواند هنجاری الزام‌آور را که صرفاً مشخصه الزامی از پیش تعیین شده است، برقرار سازد.



می‌توان فهمید که ساختار مثال شافعی عبارت است از استنباطی ساده بر اساس دو قضیه. قضیه اول این گزاره الزام‌آور است که من باید برای نماز خواندن روبروی جهت قبله بایستم. این گزاره مستقیماً و صراحتاً از آیات قرآن می‌آید. قضیه دوم این گزاره توصیفی محض است که قبله در جهتی است که قبله‌ما نشان می‌دهد. این حقیقت که البته وابسته به موقعیت مکانی فعلی من است، نمی‌تواند با ارجاع به وحی تعیین شود، اما باید بر اساس برخی از قبله-نماهای جهت‌یابی ثابت ارزیابی شود. یک بار که ارزیابی انجام گرفت، نتیجه‌ای که به دست می‌آید، گزاره الزام‌آوری جدید است که مختص شرایط من است این گزاره که:

من باید روبروی جهت قبله‌ما نماز بخوانم.

من باید روبروی قبله نماز بخوانم.

قبله در جهتی است که قبله‌ما نشان می‌دهد.

پس من باید در جهتی که قبله‌ما نشان می‌دهد نماز بخوانم.

تمام آنچه در اینجا با اجتهاد تعیین می‌شود یک توصیف محض است - این حقیقت محض که قبله در جهتی است که قبله‌ما نشان می‌دهد. اشاره‌ها و فرایند عقلانی‌ای که این حقیقت توسط آن تعیین می‌شود هیچ‌کدام خودشان دلالت بر چیزی الزام‌آور ندارند. قدرت الزامی - یعنی باید- که در نتیجه آمده است، منحصرأ بر این گزاره بنا شده است که من باید روبروی قبله نماز بخوانم که خودش منحصرأ از وحی استنتاج شده است. در این مورد، قلمروی عقل محدود به برآورد حقایق صرفاً توصیفی است.

بنابراین از بسط قیاسی نتیجه می‌شود که قلمروی عقل در همه‌جا محدود به برآورد حقایق صرفاً توصیفی می‌شود که فقط به‌واسطه هنجارهای الزام‌آور از پیش تعیین‌شده است که به شرایط خاصی که در آن هستیم اختصاص می‌یابد. این گفته، آن معنای کمتر افراطی را مبنی بر اینکه دلیل عقلانی در فقه وابسته به



شاهد رسیده است را توضیح می‌دهد. این التزام که هر استعمال مشروعی از معنای اول باید بر حکم ثابت‌شده‌ای از معنای دوم بنا شود، برابر با این التزام است که جزء به اصطلاح هنجاری حکم جدید کاملاً از حکم اثبات‌شده استنتاج شود؛ یعنی وحی شریاطی خاص را الزام می‌کند و عقل فقط آن را به مثابه آنچه تحت قلمروی یک الزام از پیش موجود قرار دارد توصیف می‌نماید.

به عنوان مثال نشانه‌هایی که در مثال بالا گفته شد، نشانه‌هایی که در دسترس عقل انسانی بوده و می‌توان به واسطه آن مسیر کعبه را مشخص کرد، تنها کمک می‌کنند تا این جهت را با فرض مکان فعلی فرد تعیین کنیم؛ این نشانه‌ها آن چیزی نیستند که جهتی را که باید بدان سو نماز خواند، بسازند. این «نشانه‌ها» به نحو روش شناسانه منطبق بر «علت» هستند که در بالا بدان اشاره شد که مشترک بودن مورد اصلی با مورد جدید در آن نشانه‌ها، متضمن بسط قیاسی داوری اخلاقی از اولی به دومی است. در نتیجه دانشمندان مکتب شافعی، به ویژه غزالی که به وی اشاره شد، مکرراً به این توجه داشته‌اند که بگویند: علت‌ها، «علل» به معنای صریح آن نبوده بلکه نشانه‌هایی هستند که بر اساس آن‌ها می‌توان داوری اخلاقی کرد.

به عبارت دیگر، ویژگی‌های طبیعی شریاطی که بر اساس آن فرد تعیین می‌کند که در وضعیتی خاص چگونه باید رفتار کند، آن ویژگی‌هایی نیستند که فرد باید به خاطر آن‌ها به این شکل رفتار کند؛ بنابراین می‌توان گفت امر اخلاقی بر امر طبیعی واقع می‌شود، به این معنا که آنچه فرد تحت مجموعه‌ای از شرایط طبیعی باید انجام دهد با آنچه باید در مجموعه دیگری از شرایط طبیعی دقیقاً یکسان با آن انجام دهد متفاوت نیست؛ اما نه اینکه اخلاق قابل فروکاستن به طبیعت باشد. عقل برای مطالعه نشانه‌هایی که راه به سوی آب را علامت‌گذاری کرده‌اند ضروری است؛ اما خودش نمی‌تواند آن آب را از زمین خشک حاصل کند.