

تحلیل پیامدهای اخلاقی «تکلیف در حد وسع»

فهیمة ساجدی‌مهر*
احد فرامرز قراملکی**
کاظم قاضی زاده***

چکیده

مسئله این تحقیق بررسی جنبه‌ها و پیامدهای اخلاقی تکلیف در حد وسع است. فرضیه نخست تحقیق این است که تکلیف در حد وسع شامل توصیه‌ها و فرمان‌های اخلاقی نیز می‌شود. فرضیه دوم نقش تکلیف در حد وسع به مثابه یک اصل راهبردی در پیشگیری از آسیب‌ها در نظام‌های اخلاقی و تربیتی است. فرضیه سوم نقش سنجش‌گری و روش‌شناختی این اصل در کارآمدی و اثربخشی نظام‌های اخلاقی و تربیتی و ارزیابی نظام‌های حرفه‌ای و نظام‌های حقوقی است. تحقیق بر مبنای موضع اندیشمندان شیعی در چالش‌های تکلیف فوق طاق است. دو تفسیر از وسع نزد آنان وجود دارد: وسع به معنای توان و وسع به معنای کمتر از طاقت. فرضیه‌های تحقیق با توجه به این دو تفسیر و با پیش‌فرض عدم جواز تکلیف فوق طاق و انتفاء هرگونه تکلیف فوق طاق به روش تحلیل منطقی - انتقادی بررسی می‌شود. هدف از تحقیق کاربردی است. کاربرد اصل تکلیف در حد وسع در حوزه‌های گوناگون اخلاق کاربردی است.

واژگان کلیدی

وسع، تکلیف فوق طاق، فرمان‌های اخلاقی، سنجش اخلاقی، ارزیابی کارآمدی، اخلاق‌گریزی، اخلاق‌ستیزی.

*. دکترای رشته علوم قرآن و حدیث. دانشکده حقوق. الهیات و علوم سیاسی. واحد علوم و تحقیقات. دانشگاه آزاد اسلامی. تهران. ایران.
f.sajedimehr@yahoo.com
ghmaleki@ut.ac.ir

** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی. دانشگاه تهران. تهران. ایران. (نویسنده مسئول)

*** استادیار رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس. تهران. ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۵

طرح مسئله

محدود بودن تکالیف الهی در حد وسیع که در آیات گوناگون قرآن به آن تصریح شده است، مباحث فراوانی را در علوم مختلف اسلامی، مانند تفسیر، کلام و فقه به میان آورده است. اگرچه تکلیف در حد وسیع به مثابه یک اصل تکلیف‌شناختی پیامدها و آثار گوناگونی در گستره معرفتی اخلاق و علوم تربیتی دارد، اما تاکنون مطالعه نظام‌مندی در این خصوص منتشر نشده است. مفسران در تحلیل مفهوم وسیع، روایی یا ناروایی تکلیف فوق طاق و تحقق یا انتفاء آن دیدگاه‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند. متکلمان نیز در تحلیل حسن و قبح تکلیف به فراتر از توان و جواز یا عدم جواز تکالیف الهی خارج از وسیع بندگان، تحقق و عدم تحقق تکالیف فوق طاق و ارتباط آن با جبر و اختیار بحث‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند. (اشعری، ۱۹۵۲: ۴۱؛ همو، ۱۳۹۷: ۲۲۴ - ۱۱۸؛ اللقانی، ۱۹۷۱: ۲ / ۱۰۲؛ حلی، ۱۴۰۹: ۳۳۳؛ ایچی، ۱۳۲۵: ۳۱۱؛ طوسی، بی‌تا: ۲۹۵ به بعد) فقها در استنباط احکام شرعی مانند وجوب صوم بر پیرمردان و پیرزنان کم‌طاق به انتفاء تکلیف فوق طاق به مثابه یک دلیل شرعی استناد کرده‌اند. (شریف مرتضی، ۱۴۱۵: ۶ / ۸؛ محقق بحرانی، ۱۳۶۳: ۴ / جز ۶ / ۳۰۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲ / جز ۳ / ۱۷۴؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۳۷۵: ۱ / جز ۱ / ۴۶۲؛ مقدس اردبیلی، ۱۱۵۴: ۲۹ / ۵؛ حلی، ۱۳۷۴: ۳ / جز ۴ / ۲۴) این امر مباحث گوناگونی را در تحلیل تکلیف فوق طاق و آثار آن در استنباط احکام شرعی در منابع فقهی به میان آورده است. (خوانساری، ۱۳۱۱: ۲ / جز ۵ / ۴۴۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۰ / جز ۱۳ / ۲۷۵؛ مغنیه، ۱۴۲۱: ۸ / ۸۲؛ شریف اصفهانی، ۱۳۶۲: ۱۱ / جز ۱۱ / ۴۳۴؛ اردبیلی، ۱۳۹۲: ۱۰ / جز ۱۴ / ۵۴)

اندیشمندان مسلمان در گستره‌های معرفتی گوناگونی مانند تفسیر، کلام و فقه بحث‌های فراوانی را در این موضوع آورده‌اند. اگرچه تکلیف فوق طاق دارای چالش‌ها و پیامدهای اخلاقی است و به برخی از آن‌ها مانند جواز و عدم جواز اخلاقی چنین تکلیفی، در منابع تفسیری متأخر اشاره شده است اما تاکنون پژوهش نظام‌مندی در تحلیل اخلاقی تکلیف فوق طاق منتشر نشده است. موضوع این مقاله تحلیل اخلاقی تکلیف در حد وسیع از منظر شیعی است. از آنجاکه عنوان «تکلیف مالایطاق» مشیر به چالش‌ها و مسائل و نه دیدگاه، موضع و مبنای خاص است، در نوشتار حاضر تعبیر «تکلیف در حد وسیع» برای اشاره به دیدگاه و مبنای شیعه انتخاب شده است.

اصل تکلیف الهی در حد وسیع در گستره معرفتی اخلاق به‌ویژه در اخلاق کاربردی اسلامی از دو حیث فراگیری آن نسبت به تکالیف اخلاقی و پیامدهای آن در مسائل اخلاق کاربردی و تربیتی نقش راهبردی دارد. موضوع مقاله حاضر، تحلیل اصل تکلیف در حد وسیع در اخلاق و تربیت از آن دو حیث است. از آنجاکه چیستی دو مفهوم تکلیف و وسیع و نیز محدود بودن تکالیف الهی به وسیع بندگان (دیدگاه شیعی) از مبادی تصویری و تصدیقی و نه از مسائل این پژوهش‌اند، در اینجا به آنها به کوتاهی اشاره می‌شود.

فرضیه‌های تحقیق عبارتند از: ۱. در حد وسیع بودن تکلیف به‌عنوان یک اصل عقلانی شامل هرگونه تکلیفی از جمله تکالیف اخلاقی و تربیتی می‌شود. ۲. اصل تکلیف در حد وسیع پیامدهای گوناگونی در اخلاق مانند: رفع موانع اقبال به دین از طریق زدودن انگاره ضد بشری بودن احکام دینی، ایجاد زمینه برای اقبال به دین و ترویج دین‌داری از طریق نشان دادن جنبه سهله و سمحه بودن دین، ارائه ملاک قرائت انسانی از آموزه‌های دینی، افزایش کارآمدی نظام‌های اخلاقی و تربیتی دینی، افزایش سلامت روان از طریق رفع احساسات منفی ناشی از تکالیف فوق طاق، تقویت اخلاق‌ورزی از طریق رفع زمینه‌های ذهنی - روانی اخلاق‌گریزی و اخلاق‌ستیزی، ارائه ملاک برای ممیزی اخلاقی دستورالعمل‌ها، آیین‌نامه‌ها و شرح وظیفه‌ها در حرفه، ارائه دلیل مستقل شرعی در استنباط احکام فرعی، ارائه راهی برای تفسیر دلایل شرعی یا تقیید آنها، ارائه ملاک برای اخلاق اجتهاد و استنباط، ارائه ملاکی برای ممیزی اخلاقی در تقنین قوانین دارد. روش بررسی فرضیه تحقیق تحلیل منطقی و انتقادی اصل تکلیف در حد وسیع و لوازم آن است.

پیش‌فرض‌ها

۱. مبادی تصویری: این پژوهش بر دو مفهوم کلیدی تکلیف و وسیع استوار است. واژه تکلیف از کلفت به معنای دشواری است. مفهوم تکلیف در دو علم کلام و فقه مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است. گزارش و نقد تعریف آنان از تکلیف مسئله این تحقیق نیست. فقها آن را الزام به احکام الهی دانسته‌اند که مکلف با تحقق شرایط مانند بلوغ، عقل و

قدرت ملزم به آن است. (حسینی، ۱۳۸۲: ۱۳۷) متکلمان آن را در مفهوم اعم‌تری نیز تعریف کرده‌اند. اراده کسی که اطاعت از وی واجب است - به لحاظ مفهومی اعم از خداوند است - نسبت به انجام گرفتن کاری دشوار از کسی به نحو ابتدا و به شرط اعلام (ناصرخسرو، ۱۳۴۱: ۴۰۴؛ حلی، ۱۲۵۳: ۱۷۷) در برخی از تعریف‌ها قید واجب‌الطاعه بودن به داشتن جایگاهی برتر توسعه یافته است. مانند تعریف سید شریف علم الهدی: «برانگیختن در جهت استعلا بر فعلی دشوار یا اخلال به فعلی» (۱۳۵۰: ۱۵۵) و عده‌ای اساساً هیچ‌گونه شرطی در مکلف اخذ نکردند و آن را اراده فعل شاق از دیگری یا انجام ندادن کاری به شرط اعلام دانسته‌اند. (ابن صاعد بریدی، ۱۳۵۰: ۲۲۱) عام‌ترین تعریف را در بیان میر سید شریف جرجانی «الزام کلفت بر مخاطب» می‌توان یافت. (۱۳۰۶: ۳۹)

از آنجاکه موضوع علم اخلاق نزد اندیشمندان مسلمان خلق و ملکه نفسانی بوده است، آنان به تحلیل مفهوم تکلیف نپرداختند. اما برحسب تعاریف کلامی و فقهی یادشده فرمان‌ها و توصیه‌های اخلاقی نیز تکلیف می‌باشند. وقتی به کسی گفته می‌شود «تو نباید حسد بورزی» یا «باید حلم بورزی» تکلیف اخلاقی در میان است. بیان تمایز تکلیف اخلاقی، فقهی و حقوقی و مرزبندی بین احکام الزامی فقهی و حقوقی با توصیه‌ها و تکالیف تربیتی مسئله تحقیق حاضر نیست و نیاز به پژوهش مستقل دیگری دارد.

واژه وسع در لغت به معانی گنجایش، دارایی، طاقت و توان به کار می‌رود. (فراهیدی ۱۴۰۹: ۲ / ۲۰۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۳: ۸۷۰) مفهوم وسع نزد مفسران مورد اختلاف واقع شده است. عده‌ای آن را همان طاقت بعضی طاقت را دون وسع و گروهی آن را فوق وسع می‌دانند. غالب متأخران وسع را به معنای توان و طاقت را به معنای قوه انجام کاری دانسته‌اند که بسیار دشوار نباشد و همه توان فرد را صرف نکنند. ارجاع به این دیدگاه‌ها خواهد آمد. براین اساس انجام کارهای بسیار دشوار فوق طاقت است اما فوق وسع نیست.

به بیان دیگر اگرچه کار بسیار دشواری را فردی می‌تواند انجام بدهد اما فراتر از طاقت او است. می‌توان افعال را بر چند دسته تقسیم کرد: فعالی که انجام آنها از توان (وسع) آدمی فراتر است، مانند پرواز بدون ابزار. فعالی که انجام آنها در توان انسان است اما فراتر از طاقت اوست، مانند روزه برای پیرمرد کم‌توان. عده‌ای وسع را دون طاقت و به معنای توان انجام امور سهل و آسان دانسته‌اند. وسع، مفهوم نفسی نیست بلکه در نسبت توان فرد معین در انجام فعل خاص تعیین می‌شود. دو مفهوم فراتر از وسع و فراتر از طاقت به تبع تفسیر دو مفهوم وسع و طاقت تعریف می‌شوند. از آنجاکه وسع هرکسی تابع وضعیت جسمی، روانی و ذهنی او با کاهش یا افزایش وضعیت او تغییر می‌کند. براین اساس وسع مانند مفاهیم مشکک شدت و ضعف یا کمی و زیادی پیدا می‌کند.

۲. مبادی تصدیقی: در اینکه همه تکالیف الهی در حد وسع‌اند و تکلیف فراتر از وسع تحقق ندارد بین مفسران اشعری از یک سو و مفسران شیعی و معتزلی از سوی دیگر اختلاف نظر است. دیدگاه شیعی پیش فرض این تحقیق است. لذا از اشاره کوتاه به این دیدگاه ناگزیریم.

دیدگاه شیعه در اصل تکلیف در حد وسع

در قرآن کریم به صورت‌های گوناگون بیان شده است که تکالیف الهی در حد وسع بندگان است. (بقره / ۲۳۳ و ۲۸۶؛ انعام / ۱۵۲؛ اعراف / ۴۲؛ مومنون / ۶۲) مفسران برپایه گرایش‌های کلامی خود در مسائلی مانند مفهوم وسع در این آیات، جواز و عدم جواز تکلیف الهی فراتر از وسع و وقوع چنین تکالیفی اختلاف کرده‌اند.

۱. دیدگاه شیعه در تفسیر وسع: در تفسیر وسع در آیات یادشده سه دیدگاه عمده وجود دارد: ۱. وسع به معنای امکانات و دارایی‌های فرد؛ ۲. به معنای توان و ۳. به معنای دون طاقت. دیدگاه نخست از آن اغلب اشاعره است. (طبری، ۱۴۱۲: ۲ / ۳۰۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۱ / ۵۱۴؛ قونوی، ۱۴۲۲: ۵ / ۲۸۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۵۴۰) برخی از اشاعره مانند فخر رازی وسع در این آیات را به معنای توان می‌دانند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷ / ۱۷۷) دیدگاه دوم از آن اغلب شیعه و معتزله است. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۲ / ۲۹۲؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۲ / ۱۰۶؛ طوسی، بی تا: ۲ / ۲۵۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۱ / ۱۴۶؛ فتح‌الله کاشانی، ۱۳۶۳: ۲ / ۱۶۲؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۱ / ۳۰۵؛ نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶: ۲ / ۹۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۱ / ۴۵۵) دیدگاه سوم از آن عده‌ای از شیعه به‌ویژه دانشمندان متأخر شیعه است. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴ / ۶۸۹؛ بقاعی، ۱۴۲۷: ۱ / ۵۵۶؛ ایچی، ۱۴۲۴: ۱ / ۵۹۲؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۲ / ۲۴۱)

حوی، ۱۴۲۴: ۳ / ۱۷۹۰؛ آبیاری، ۱۴۰۵: ۹ / ۴۷۵) مراد از «توان» در دیدگاه دوم قوه و طاقت فرد است. قوه دارای دو سطح است: گاهی انجام فعل مشقت‌آمیز است به‌گونه‌ای که فرد باید همه توان خود را صرف آن کند؛ گاهی انجام فعل چندان مشقت‌آمیز نیست و به صرف تمام توان فرد نیاز ندارد.

در دیدگاه سوم، سطح نخست قوه، طاقت نامیده شده است و مراد آیات مورد بحث از وسع، سطح دوم توان (دون طاقت) تفسیر شده است. واژه طاقت که نزد متقدمان مترادف با توان به‌کار می‌رفت در دیدگاه سوم کاربرد جدیدی یافته است. عدم توجه به اشتراک لفظی بودن طاقت در این دو معنا سبب خطا می‌شود.

براین اساس دیدگاه اول: امکانات و دارایی‌ها؛

دیدگاه دوم: توان شامل دو سطح (همه توان و نه همه توان)؛

دیدگاه سوم: دون طاقت مساوی با یسر و آسانی.

بنابراین در تفسیر اندیشمندان شیعه از وسع دو دیدگاه وجود دارد: اغلب متقدمان بر دیدگاه دوم رفته‌اند و اغلب متأخران بر دیدگاه سوم. بررسی تطبیقی دو دیدگاه متقدمان و متأخران مواضع وفاق و خلاف فراوانی را نشان می‌دهد که پرداختن به آنها نوشتار دیگری می‌طلبد. در اینجا به بیان یک نکته بسنده می‌شود: در دیدگاه دوم اصل تکلیف در حد وسع به اصل تکلیف به یسر تحویل می‌شود در حالیکه در دیدگاه نخست، تکلیف در حد وسع و تکلیف به یسر دو اصل متمایز هرچند مرتبط هستند.

۲. دیدگاه شیعه در جواز و عدم جواز تکلیف فوق طاقت: یکی از چالش‌های کلامی در مسئله تکلیف فوق طاقت جواز و عدم جواز آن است که آیا جایز است خداوند بندگان را به فوق وسع تکلیف کند؟ براساس سه تفسیر از مفهوم وسع این سؤال به سه مسئله تحلیل می‌شود. اشاعره بر مبنای حسن و قبح شرعی به هر سه مسئله پاسخ مثبت می‌دهند. آنان تکلیف الهی به فوق وسع شامل تکلیف به بیش از دارایی و امکانات، تکلیف به بیش از توان و تکلیف به بیش از طاقت را جایز می‌دانند. (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱ / ۳۹۳، قرطبی، ۱۳۶۴: ۳ / ۴۳، ابن جزی، ۱۴۱۶: ۱ / ۱۴۲، پانی‌پنتی، ۱۴۱۲: ۱ / ۳۲۴، فخررازی، ۱۴۲۰: ۷ / ۱۱۷)

پاسخ متکلمان شیعه و معتزلی به تکلیف به فوق توان منفی است. از نظر آنان تکلیف فوق توان به لحاظ عقلی، قبیح است (صغری) و انجام فعل قبیح بر خدا جایز نیست (کبری). آنان در اثبات قبیح بودن تکلیف فوق طاقت به ستمگرانه بودن آن و نیز به عبث بودن چنین تکلیفی استناد می‌کنند. (جصاص، ۱۴۰۵: ۲ / ۲۲۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳ / ۲۸۹؛ ابن ابی‌جامع، ۱۴۱۳: ۱ / ۹۱؛ شبّر، ۱۴۰۷: ۱ / ۲۰۶؛ بلاغی، بی‌تا: ۱ / ۲۵۲؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ۱ / ۵۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲ / ۴۴۵؛ ثقفی‌تهرانی، ۱۳۹۸: ۱ / ۳۷۳؛ طبیب، ۱۳۶۹: ۳ / ۹۳؛ عبدالاعلی سبزواری، ۱۴۰۹: ۴ / ۴۹۸؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳ / ۱۵۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۲ / ۲۹۶؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۱۲ / ۷۲۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۱ / ۴۸۸)

کسانی که وسع را به‌معنای دون طاقت دانسته‌اند در جواز و عدم جواز بحث نکرده‌اند اما مبانی کلامی شیعه و معتزله اقتضای جواز تکلیف فوق طاقت به‌معنای تکالیفی که انجام آنها مشقت‌آمیز و دشوار است - و نه به‌معنای فوق توان - می‌کند. چراکه برپایه گزارشی که ارائه می‌شود آنان قائل به تحقق تکالیف مشقت‌آمیز در اُمتهای گذشته هستند. ادله تحقق مقتضی ادله جواز نزد آنان است.

۳. دیدگاه شیعه در تحقق و انتفاء تکلیف فوق طاقت: چالش در تحقق و انتفاء تکلیف فوق وسع شامل دو مسئله است: ۱. آیا تکلیف فوق وسع به‌معنای فراتر از توان بندگان وجود دارد؟ ۲. آیا تکلیف فوق طاقت به‌معنای تکالیفی که انجام آنها دارای مشقت و دشواری است، وجود دارد؟ در هردو مسئله مراد از تکالیف، تکالیف الهی است. اشاعره معتقدند تکلیف فراتر از توان - شامل هردو سطح همراه با مشقت و بدون مشقت - وجود دارد. آنان در بیان باور خود بر سه دسته‌اند: گروهی تحقق تکلیف فراتر از توان را خاص اُمتهای پیشین می‌دانند. (پانی‌پنتی، ۱۴۱۲: ۱ / ۴۴۶؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴ / ۳۱۷) گروه دیگر چنین تکالیفی را علاوه بر اُمتهای پیشین در خصوص اُمّت اسلام نیز محقق می‌دانند اما برآنند که از زمان نزول آیه ۲۸۶ سوره بقره چنین تکالیفی برعهده بندگان نهاده نمی‌شود. (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱ / ۳۹۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۳ / ۴۲۹؛ ابن جزی، ۱۴۱۶: ۱ / ۱۴۳؛ تعالی، ۱۴۱۸: ۱ / ۵۵۸) گروهی نیز همه تکالیف الهی را تکلیف به فوق طاقت می‌دانند. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۷ / ۱۱۸) اندیشمندان شیعه و معتزله معتقدند که

هیچ‌گونه تکلیف فوق طاققت در هیچ زمانی و بر هیچ امتی تحقق ندارد. (طوسی، بی‌تا: ۲ / ۳۸۴؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۱ / ۲۱۸؛ طوفی، ۱۴۲۶: ۱۱۶؛ بانوامین، بی‌تا: ۲ / ۴۵۹؛ بلاغی، بی‌تا: ۱ / ۲۵۲) برخی از مفسران اشعری متأخر برپایه اطلاق‌های سه‌گانه در «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» بر این باور گرویده‌اند. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۲ / ۴۱۲)

درخصوص مسئله دوم دیدگاه مشهور شیعه این است که در دین اسلام به سبب آنکه دین سهله و سمحه (بحرانی، ۱۳۶۳: ۴ / جزء ۶ / ۳۰۳) است. خداوند بر امت مسلمان تکالیف فوق طاققت به معنای تکالیف مشقت‌آمیز که صرف شدن همه توان بنده را بطلد، ننهاده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲ / ۵۸۷؛ ابن‌شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹: ۱ / ۱۴۶؛ جرجانی، ۱۴۳۰: ۲۹۶/۱؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵: ۳ / ۴۰۳؛ ابن‌ابی‌جامع، ۱۴۱۳: ۱ / ۴۶۴؛ شبر، ۱۴۰۷: ۱۷۳ و ۳۳۴؛ شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱ / ۵۲۲؛ بانوامین، بی‌تا: ۵ / ۲۰۶؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۷ / ۲۹۱؛ محمد سبزواری، ۱۴۱۹: ۳۵۱)

ادله فراگیری تکلیف در حد وسع نسبت به تکالیف اخلاقی

در اینکه تکالیف شرعی (مولوی) محدود به وسع بندگان است نزد دانشمندان شیعه اختلافی نیست. آیا این عقید شامل تکالیف ارشادی و اخلاقی نیز می‌شود؟ آیا در قلمرو اخلاق نمی‌توان توصیه، پند و فرمان فراتر از وسع ارائه کرد؟ اندیشمندان مسلمان در پاسخ به این مسئله اختلاف دیدگاه دارند. پاسخ دقیق و تحقیقی آن است که در حد وسع بودن تکالیف را شامل هرگونه تکلیفی بدانیم گاهی ساختاری ظاهری جمله بیانگر تکلیفی فراتر از وسع است. تکلیف خدا به ملائکه در آیه ۳۱ سوره بقره «... فَقَالَ أَنبِيُّنِي بِأَسْمَاءَ هَؤُلَاءِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ» از آنجا که چنین تکلیفی خارج از وسع است، نزاع بر سر آنکه آیا آن تکلیف شرعی است یا نه و امر مولوی است یا ارشادی به میان آمده است. همانگونه که عده‌ای از مفسران گفته‌اند. این آیه تعجیز است و نه تکلیف. (برای نمونه رک: بغوی، ۱۴۲۰: ۱ / ۱۰۳؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱ / ۲۶۳؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۱ / ۲۷۶) هدف از تعجیز در این‌گونه فرمان‌ها ایجاد خودآگاهی و تغییر خودنگاره است. حقیقت تکلیف اقتضا می‌کند که مسئولیت‌های اخلاقی نیز در حد وسع فرد مکلف باشد. دلایل فراوانی برای اثبات این ادعا می‌توان آورد:

۱. دلیل نخست، عمومیت و اطلاق آیات وسع: مفسران در بیان اینکه حصر تکلیف در حد وسع حکم کلی است یا نه دیدگاه‌های مختلف دارند. ابن‌عاشور بر آن است که آیه «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» از سه حیث کلیت دارد: هیچ نفسی در هیچ تکلیفی به وسیله هیچ مکلفی فراتر از وسع تکلیف نمی‌شود. براین اساس این آیه تشریحی است از خداوند برای امت که کسی نباید فردی را فراتر از وسع تکلیف کند. (۱۴۲۰: ۲ / ۴۱۲) قول به عمومیت آیات وسع، فراگیری اصل تکلیف در حد وسع را نسبت به تکالیف اخلاقی از چهار جهت اثبات می‌کند.

یک. عمومیت در تکلیف. در آیات وسع هیچ‌گونه تقیید و تخصیصی در تکلیف وجود ندارد. و در همه موارد به صورتی عام و مطلق تکلیف محدود به وسع دانسته شده است. این امر فراگیر بودن اصل تکلیف در حد وسع را نسبت به تکالیف فقهی، حقوقی، اخلاقی، امر مولوی و ارشادی اثبات می‌کند.

دو. عمومیت در تکلیف‌کننده. در فراگیری حکم «تکلیف در حد وسع» نسبت به تکلیف‌کننده بین نص و دلالت ظاهری آیه تمایز وجود دارد. نص یک آیه «لَا يَكُلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» و سه آیه «لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» اینک مکلف خدا است. اما در آیه ۲۳۳ سوره بقره با صیغه مجهول «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» تعبیر شده است. غالب مفسران کلیت تکلیف‌کننده را بیان صریح آیه نمی‌دانند و به قرینه آیات بعدی تکلیف در حد وسع، نایب فاعل محذوف را خدا می‌دانند. عده‌ای از مفسران به دلالت التزامی و عقلی می‌گویند: هرگونه تکلیفی در حد وسع است. پس مجهول آمدن زمینه‌ای برای عمومیت است زیرا اگر تکلیف‌کننده خاصی مراد بود و آیه در مقام تخصیص بود، باید مکلف ذکر می‌شد. بنابراین عمومیت داشتن بیان ضمنی آیه، مورد قبول بسیاری از مفسران است. آیه ۲۳۳ سوره بقره به صراحت بر عمومیت تکلیف‌کننده دلالت دارد و دیگر آیات از طریق دلالت التزامی آن را درخصوص هرگونه تکلیف‌کننده حکیم عمومیت می‌دهند. حتی اگر مراد از تکلیف‌کننده تنها خدا باشد، آن دلیلی بر حصر بر تکلیف فقهی نیست.

سه. عمومیت در تکلیف‌شونده. برخی از مفسران مراد از مکلف را در این آیات عام و مطلق می‌دانند. (شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۱ / ۸۰؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۲ / ۲۷۶؛ صدیق حسن‌خان، ۱۴۲۰: ۴ / ۵۲۷؛ نووی، ۱۴۱۷: ۲ / ۹۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۷ / ۲۹۴)

مراغی، ۱۳۷۱: ۱۸ / ۳۵؛ ابوزهره، بی‌تا: ۲ / ۸۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲ / ۴۴۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۴ / ۳۸۶؛ خطیب، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۸۹) اما برخی دیگر آن را مختص به اُمت محمدی می‌دانند. (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۱ / ۳۶۴؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۱ / ۲۷۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲ / ۶۶؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۲ / ۱۵۰؛ نهلوندی، ۱۳۸۶: ۱ / ۵۶۵؛ عبدالعالی موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۴ / ۴۹۸) داوری در این دو دیدگاه مسئله این تحقیق نیست و ما دیدگاه شیعه را به‌مثابه پیش‌فرض برگرفته‌ایم. عمومیت در تکلیف‌شونده (دیدگاه شیعه) فراگیری اصل تکلیف در حد وسع را بر تکالیف اخلاقی اثبات می‌کند.

چهار. مسئولیت‌ناپذیری در امور خارج از وسع. آیه «لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» را می‌توان توصیف از یک واقعیت بشری تلقی کرد. آن واقعیت بشری این است که پذیرش تکلیف خارج از وسع مادامی که دارای این صفت باشد به‌نحو ضرورت وصفی یا مشروطه عامه ممتنع است. براین اساس آیه صرفاً در مقام تشریح نیست - برخلاف دیدگاه ابن عاشور - بلکه در مقام پرده‌برداری از یک واقعیت است. این واقعیت به‌نحو عام و مطلق در زیست تاریخی بشر وجود دارد. بنابراین انسان ناتوان از پذیرش هرگونه تکلیف خارج از وسع، چه شرعی و چه اخلاقی است.

۲. دلیل دوم، بیهوده بودن تکالیف فراتر از وسع: هدف از بیان فرمان‌ها و مسئولیت‌ها در نظام‌های اخلاقی و تربیتی عمل به آنهاست. گزاره‌های زیر اصل تکلیف در حد وسع را درخصوص تکالیف اخلاقی اثبات می‌کند: اولاً انجام تکلیف اخلاقی فراتر از وسع از توان مخاطب بیرون است و به‌همین دلیل چنین تکالیفی از سوی او انجام‌ناشدنی است. ثانیاً امر به تکالیف ناشدنی بیهوده است. ثالثاً امر به تکلیف بیهوده خردمندانه نیست. این استدلال نشان می‌دهد که خردپذیر بودن نظام اخلاقی و تربیتی اقتضا می‌کند که آن از فرمان‌های اخلاقی فراتر از وسع عاری باشد. بر مبنای شیعه محدود بودن تکالیف الهی در حد وسع علاوه بر اینکه نص قرآنی است اقتضای حکم عقلی نیز است. حکم عقلی تخصیص‌بردار نیست و تکالیف اخلاقی از آن استثناء نمی‌شوند.

۳. دلیل سوم، ستم‌گرانه بودن تکالیف فراتر از وسع: إلزام افراد به انجام تکالیف اخلاقی فراتر از وسع، ستم به آنان است. ستم‌گرانه بودن چنین تکالیفی به‌مثابه مأخذ برهان نسبت به هر تکلیفی از جمله تکالیف اخلاقی فراگیر است، زیرا إلزام به ناتوان جهت انجام امری که از انجام آن ناتوان است، ظلم می‌باشد. در برخی از منابع روایی به این استدلال در انتفاء تکالیف فوق طاققت تصریح شده است: «وقال محمد بن یزید المبرد، عن أبي عثمان المازني وَ سئل الرضا ع فقيل له هل يكلف الله العباد ما لا يطيقون فقال الله أعدل من ذلك قيل هل يستطيعون أن يفعلوا ما لم يقدر لهم فقال لهم أعجز عن ذلك». (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۱ / ۱۴۶) دلیل که این روایت ارائه می‌دهد نسبت به هرگونه تکلیفی عام و فراگیر است. در بحث آتی با بیان پیامدهای زیان‌بار تکالیف اخلاقی فوق طاققت ابعاد گوناگون ستم‌گرانه بودن چنین تکالیفی آشکار می‌شود.

پیامدهای زیان‌بار تکالیف اخلاقی فراتر از وسع

۱. احساس کهنتری: وقتی کسی با فرمان اخلاقی فراتر از وسع خویش روبه‌رو می‌شود به‌سبب آنکه آن فرمان انجام‌ناشدنی است، احساس ناتوانی، ضعف و فروماندگی می‌یابد. فراوانی چنین فرمان‌هایی سبب تکرار و تشدید احساس عجز و درماندگی می‌شود. تداوم این وضعیت سبب تبدیل احساس فروماندگی به احساس فرومایگی، کهنتری و حقارت می‌شود. برخی از روان‌شناسان مانند آدلر (۱۹۳۷ - ۱۸۷۰) نقش آسیب‌زای احساس کهنتری را در تخریب بنیان سلامت فرد نشان داده‌اند. (۱۹۶۴: ۱۶۷؛ منصور، ۱۳۹۲: ۲۳۴) احساس فرومایگی به‌تدریج منجر به شکل‌گیری خود‌انگاره ناروا می‌شود. چنین انگاره‌ای از خویشتن (خود حقیرپنداری) سبب بروز احساسات و رفتارهای مخرب و غیراخلاقی می‌شود.

۲. احساس گناه: انجام ندادن فرمان‌های اخلاقی خارج از وسع به‌ویژه در کودکان و نوجوانان سبب خود مقصرانگاری و احساس گناه می‌شود. کودکان و نوجوانان به‌سبب اعتماد به والدین و مربیان خود و نیز به‌علت ناتوانی در تحلیل خارج از وسع بودن یک فرمان، وقتی با فرمان اخلاقی فراتر از توان روبه‌رو می‌شوند و از انجام آن ناتوان می‌گردند، در اینکه توانسته‌اند آن فرمان را عمل کنند، احساس گناه می‌کنند. احساس گناه در اینجا ناشی از تقصیر و نافرمانی عمدی و آگاهانه نیست، بلکه ناشی از عدم توان کودک و نوجوان است. او دچار خود مقصرپنداری می‌شود و این پنداره، احساس گناه را به‌وجود می‌آورد. این احساس گناه در موارد گوناگونی که وی با فرمان اخلاقی خارج از وسع روبه‌رو می‌شود، تکرار می‌گردد. این احساس گناه، سلامت روان کودک را به مخاطره می‌اندازد. (کاشانکی، ۱۳۹۶: ۱۷۶ - ۱۵۹) در بزرگسالان نیز کسانی که مواجهه آنان با

مشکلات مبتنی بر خودمقصرانگاری است، احساس گناه بیمارگونه در قبال فرمان‌های اخلاقی خارج از وسع به وجود می‌آید.

۳. **اخلاق‌گریزی و اخلاق‌ستیزی:** در صورت تکرار و فراوانی فرمان‌های اخلاقی خارج از وسع به تدریج در ذهن مکلف تردید حاصل می‌شود. او در فرایند رشدشناختی از خود می‌پرسد آیا تکلیف‌های اخلاقی خارج از وسع، روا است؟ روا بودن در این سؤال می‌تواند دارای دو معنا باشد و برحسب این دو معنا، پرسش از روا بودن تکلیف‌های فراتر از توان، خود مرکب از دو سؤال است: ۱. آیا چنین تکالیفی به لحاظ اخلاقی جایزند؟ یعنی اینکه به فردی دستورهای اخلاقی خارج از وسع وی داده شود، خود یک کنش اخلاقی است؟ ۲. آیا چنین تکالیفی خردمندانه‌اند؟ یعنی فرد خردمند به دیگری دستوری فراتر از توان وی می‌دهد؟ پاسخی که غالب افراد مورد تربیت اخلاقی به این دو سؤال می‌یابند، منفی است. آنان درک می‌کنند که دستورهای اخلاقی خارج از توان نه اخلاقی‌اند و نه عقلانی. این پاسخ سه پیامد آسیب‌زا را به میان می‌آورد:

یک. بدبینی افراد به نظام‌های اخلاقی و مربیان: آگاهی از غیراخلاقی و غیرعقلانی بودن تکلیف خارج از وسع، ارتباط تربیتی بین مربی و فرد مورد تربیت را مختل می‌کند. درحالی‌که اثربخشی برنامه‌های تربیتی بر ارتباط وثیق بین مربی و مربی استوار است. غیراخلاقی و غیرعقلانی دانستن تکلیف فراتر از توان، سبب بدبینی فرد مورد تربیت به مربی می‌شود. این بدبینی اعتماد او را به مربی سلب می‌کند. بی‌اعتمادی به مربی تأثیر کلام وی را کاهش می‌دهد. اگرچه فرد مورد تربیت ممکن است در ظاهر به مربی احترام بگذارد و در پاسخ به توصیه‌های اخلاقی او «بله، چشم» بگوید اما در عمل به توصیه‌های وی احترام نمی‌نهد. این امر در ابتدا راه را برای اخلاق‌گریزی باز می‌کند و در شرایط خاص سبب اخلاق‌ستیزی می‌شود.

دو. اخلاق‌گریزی پنهان: بی‌اعتمادی به مربی که حاصل تکلیف خارج از توان است، سبب می‌شود مربی راهی برای فرار از فرمان جستجو کند. او سراغ پنهان‌کاری برای اخلاق‌گریزی می‌رود. به‌عنوان مثال وقتی پدر یا مادری به ضرس قاطع به کودک فرمان می‌دهند که از دنیای دیجیتال و مجازی فاصله بگیرد و از اینترنت استفاده نکند، ممکن است کودک ابتدا به این فرمان پاسخ مثبت دهد اما به تدریج در ایام نوجوانی احساس می‌کند که نمی‌تواند از دنیای دیجیتال قطع ارتباط کند. او راه را در پنهان کردن ارتباط خود با دنیای مجازی می‌بیند و به این ترتیب به اخلاق‌گریزی پنهان روی می‌آورد. مثال دیگر وقتی نوجوانی به هر سبب به سیگار معتاد شود و پدر و مادر او سخت‌گیرانه او را از سیگار نهی کنند و او به سبب وابستگی به سیگار نتواند آن را ترک کند، ممکن است به‌جای جستجو از شیوه‌های مؤثر ترک سیگار به سیگار کشیدن درخفا روی آورد. این مسئله را درخصوص دستور به قطع ارتباط از دوست خاص نیز می‌توان لحاظ کرد.

تکالیف اخلاقی خارج از وسع یکی از زمینه‌های اخلاق‌گریزی پنهان است. اخلاق‌گریزی عوامل فراوان روان‌شناختی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی دارد. در این میان ناکارآمدی نظام‌ها و برنامه‌های تربیتی نقش موثرتری دارند. وجود تکالیف فراتر از توان از مهم‌ترین عوامل ناکارآمدی نظام‌ها و برنامه‌های تربیت اخلاقی است. به‌همین سبب قاعده محدود بودن تکالیف اخلاقی در حد توان می‌تواند به‌مثابه یک راهبرد، کارآمدی نظام‌ها و برنامه‌های تربیت اخلاقی را افزایش دهد. سه. اخلاق‌ستیزی: تکرار و فراوانی تکالیف خارج از وسع اگر با سخت‌گیری، تنبیه و الزام‌های بیرونی همراه گردد، ممکن است سبب لجاجت و مقاومت فرد شود. لجاجت فرد در برابر توصیه‌های اخلاقی، اخلاق‌گریزی را به اخلاق‌ستیزی تبدیل می‌کند. اخلاق‌ستیزی منشأ بسیاری از رفتارهای بزهکارانه، مجرمانه و جامعه‌ستیز می‌شود. البته چنین رفتارهایی عوامل گوناگون دارند و اخلاق‌ستیزی یکی از این عوامل است.

نقش سنجش‌گری «تکلیف در حد وسع» در نظام‌های اخلاقی

۱. **سنجه کارآمدی الگوهای رشد اخلاقی:** مراد از نظام اخلاقی، مجموعه‌ای از ارزش‌ها، مبانی، قواعد و اصول اخلاقی است که بر پایه آنها می‌توان وظایف و تکالیف اخلاقی را تشخیص داد و رشد اخلاقی را تسهیل کرد. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۸: ۳۳۵) رشد اخلاقی به‌معنای گذار از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب اخلاقی است. رشد اخلاقی براساس چگونگی وضعیت موجود دو گونه است: یک. اگر وضعیت موجود اخلاقی، ردیلت و زشتی یا گمراهی اخلاقی باشد، در این صورت رشد اخلاقی به‌معنای گذار از ردیلت به فضایل است. دو. اگر وضعیت موجود اخلاقی فضیلت و خوب باشد، در این صورت رشد اخلاقی متوقف نمی‌شود. از آنجاکه فضایل دارای مرتبه و درجه‌اند، رشد اخلاقی در این حالت به‌معنای گذار از وضعیت اخلاقی خوب به وضعیت اخلاقی بهتر است. (همان)

تکلیف در حد وسیع به‌مثابه یک قاعده، نقش راهبردی در برنامه‌های رشد اخلاقی دارد زیرا رشد اخلاقی ناظر به فرد معین است و گذار از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب اخلاقی در نسبت با فرد معین برنامه‌ریزی می‌شود. با این تفسیر وضعیت مطلوب اخلاقی به‌مثابه هدف در برنامه‌های رشد اخلاقی وابسته به توان و شرایط زیست‌شناختی، روان‌شناختی و محیطی فرد می‌شود. به عبارت دیگر وضعیت مطلوب اخلاقی ممکن است با توجه به این شرایط آرمانی و دست‌نیافتنی باشد و ممکن است واقع‌گرایانه و قابل تحقق در بازه زمانی مشخص باشد.

یکی از نقش‌های راهبردی قاعده تکلیف در حد وسیع در برنامه‌های تربیتی، واقع‌گرا کردن برنامه رشد اخلاقی است. توجه به توان فرد مورد تربیت، قابل تحقق بودن وضعیت مطلوب را تأمین می‌کند. اهداف اخلاقی فوق طاقیت دست‌نیافتنی‌اند. چگونه می‌توان فرد مورد تربیت را سنجید؟ سنجش توان فرد مورد تربیت برحسب ارزیابی وضعیت اخلاقی موجود او است. در ارزیابی وضعیت اخلاقی موجود فرد نباید او را به‌صورتی انتزاعی و جدا از محیط تحلیل کرد. بر مبنای دیدگاه قدما و فضیلت‌گرایان ملاک در سنجش توان فرد، هیئات و ملکات نفسانی او است. به‌عنوان مثال، اگر فردی دارای خلقِ راسخ پرخاشگری شدید باشد وضعیت مطلوب قابل تحقق در برنامه کوتاه‌مدت، کاهش پرخاشگری و پیراستن تدریجی نفس از خلقِ پرخاشگری است و آراسته شدن نفس به خلقِ حلم و صبوری باید هدف برنامه بلندمدت رشد اخلاقی قرار گیرد. این امر نشان می‌دهد که برپایه تکلیف در حد وسیع برنامه‌های تربیت اخلاقی باید متناسب با توان فرد و به‌نحو تدریجی هدف‌گذاری شود.

برپایه تکلیف در حد وسیع باید بر تفاوت‌های فردی در تربیت اخلاقی توجه کرد. نگاه کارخانه‌ای به مدارس سبب تولید «سری» شده و تفاوت‌های فردی را نادیده گرفته است. از آنجا که رشد اخلاقی گذار از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب است و وضعیت موجود برحسب شرایط فرد تعریف می‌شود، وضعیت موجود هر فردی ممکن است خاص و متمایز از دیگری باشد. نادیده گرفتن تفاوت‌های فردی و نسخه واحد برای تربیت گروهی از افراد ارائه کردن می‌تواند تکلیف اخلاقی فراتر از وسیع برای عده‌ای از اعضای آن گروه را سبب شود.

بنابراین تکلیف در حد وسیع به‌مثابه یک قاعده در فرایند رشد اخلاقی از دو جهت سبب می‌شود که برنامه‌های رشد اخلاقی واقع‌گرایی داشته باشند. این واقع‌گرایی سبب کارآمدی و اثربخشی برنامه‌های رشد اخلاقی می‌شود؛ جهت نخست تدریجی بودن برنامه‌های رشد اخلاقی متناسب با وضعیت موجود اخلاقی فرد مورد تربیت اخلاقی است و جهت دوم توجه به تفاوت‌های فردی در برنامه‌های رشد اخلاقی است. براساس این دو جهت می‌توان کارآمدی برنامه‌های تربیتی را سنجید و نیز می‌توان ناکارآمدی بسیاری از برنامه‌های رشد و تربیت اخلاقی را تبیین کرد.

۲. تکلیف در حد وسیع، ضابطه اخلاقی در رفتار ارتباطی: رفتار ارتباطی برحسب طرف ارتباط، چهار وجه عمده دارد: یک. رفتار ارتباطی قدسی. (در ارتباط با خدا و بارگاه ربوبی) دو. رفتار ارتباطی درون شخصی. (در ارتباط با خود) سه. رفتار ارتباطی بین شخصی. (در ارتباط با دیگر انسان‌ها) چهار. رفتار ارتباطی کنشگر با محیط زیست طبیعی، حیوانی و انسانی. رساله حقوق امام سجاد^{علیه السلام} نمونه‌ای از ساماندهی تکالیف اخلاقی براساس سه‌گونه رفتار ارتباطی نخست است. مفاتیح الحیاه (جوادی آملی، ۱۳۹۲) نمونه‌ای از ساماندهی تکالیف اخلاقی براساس سه‌گونه رفتار ارتباطی اخیر است.

تکلیف در حد وسیع می‌تواند به‌مثابه شاخص اخلاقی در وجوه چهارگانه رفتار ارتباطی به‌کار رود. این شاخص در اخلاق عبودیت (رفتار ارتباطی قدسی) بیانگر این است که در عبادت، میزان توانایی فرد است و عبادت‌های فراتر از توان که سبب زبان جبران‌ناپذیر بر جسم و روان شخص باشد به لحاظ اخلاقی روا نیست. در رفتار ارتباطی درون شخصی نیز هرگونه تعاملی با خود، محدود به توانایی جسمی، ذهنی و روانی است. زیر بار تکلیف فراتر از طاقت رفتن خود آزاری و نامهربانی با خود است. یکی از ابعاد شفقت بر نفس که در آموزه‌های اسلامی مورد توصیه است، توجه به توانایی‌های فردی در تعامل با خود است.

تکلیف در حد وسیع حد و مرز توقعات در تعامل بین شخصی چه در خانواده و چه در زندگی شغلی را تعیین می‌کند. وضع تکالیف شغلی خارج از توان کارکنان ستم بر آنان است. در برخی از روایات به تکلیف در حد وسیع در رفتار ارتباطی بین همسر و شوهر توجه داده شده است. از جمله: «هرکسی زنی داشته باشد که با شوهرش ناسازگار باشد و به رزقی که خدا نصیب او کرده است، قناعت نکند و بر مرد سخت گیرد و چیزی را که در قدرت او نیست بر وی تحمیل کند، خداوند از آن زن تا هنگامی که چنین است هیچ کار خیری را که مانع از حرارت آتش است، نمی‌پذیرد و برای او خشمگین خواهد بود». (ابن بابویه، ۱۴۰۰: ۶۶۵) آنچه در این

روایت علاوه بر مصداق موردی آمده است، ملاک عام در خواسته‌ها و توقعات در زندگی خانوادگی است. برحسب این ملاک شوهری که توقعات خارج از وسع همسر را بر وی تحمیل کند، بر وی ستم کرده است.

۳. **سنجه اخلاقی نظام‌های حرفه‌ای:** یکی از مباحث اخلاق حرفه‌ای، ممیزی اخلاقی شرح وظایف و مسئولیت‌های حرفه‌ای است. سازمان‌های اخلاق‌گرا در تدوین شرح وظایف منابع انسانی و تعهدات پیمانکاران به وسیله شاخص‌هایی اخلاقی بودن آن را می‌سنجند. یکی از شاخص‌های سنجش اخلاقی شرح وظایف این است که انجام آن وظایف در حد توان و مقدرات فرد باشد. تناسب مسئولیت با اختیار و نیز تناسب مسئولیت با امکانات و ابزارها بر پایه این شاخص اخلاقی استوار است. گاهی ممکن است فرد یا شرکت پیمانکار به‌علل گوناگونی به هر شرح وظایفی تن دهد. این وظیفه اخلاقی کارفرما است که تناسب وظایف با توان و مقدرات فرد یا شرکت را سنجش کند. این مسئله به‌ویژه درخصوص کودکان کار، زنان و معلولان اهمیت دارد. قانون مرخصی مادران در دوره زایمان و پس از آن بر این اصل اخلاقی استوار است. (سپهری و همکاران، ۱۳۸۳: ۶۰۹)

۴. **سنجه اخلاقی نظام‌های حقوقی:** نظام‌های حقوقی نباید متضمن وظایف خارج از وسع برای شهروندان باشند. واضع قانون برای دستیابی به این امر نیاز به ممیزی اخلاقی دارد. به‌عنوان مثال وقتی مجلس قانون‌گذار لایحه یا طرحی را در کمیسیون‌های مربوطه بررسی می‌کند، شایسته است آنها را از حیث وسع شهروندان و مخاطبان قانون ارزیابی کند. این ارزیابی برحسب دو معنای وسع دارای دوگونه شاخص می‌شود. ممیزی اخلاقی در وضع قانون به‌طور کلی برخاسته از حساسیت و دغدغه اخلاقی قانون‌گذار است. (امیدی، ۱۳۸۸: ۵۹۲ - ۵۵۹) این امر تنها محدود به وضع قوانین نیست بلکه هر مرجعی که مقررات و آیین‌نامه‌هایی را برای اجرا تصویب می‌کند به لحاظ اخلاقی مسئولیت دارد تا با ارزیابی پیشین از اینکه آن مقررات و آیین‌نامه‌ها درحد وسع افرادند، اطمینان حاصل کند.

نتیجه

۱. اصل در حد وسع بودن تکلیف، به ادله قرآنی و برهانی، شامل توصیه‌ها، پندها و فرمان‌های اخلاقی نیز می‌شود.
۲. تکلیف اخلاقی در حد وسع به‌مثابه یک اصل راهبردی از طرفی از آسیب‌های وارد بر نظام‌های اخلاقی و تربیتی مانند بیهودگی فرمان‌های اخلاقی، احساس کهنتری، احساس گناه، بدبینی به مریبان، اخلاق‌گریزی پنهان و اخلاق‌ستیزی آشکار پیشگیری می‌کند.
۳. اصل محدود بودن تکالیف اخلاقی در حد وسع به‌مثابه یک سنجه در ارزیابی کارآمدی نظام‌های اخلاقی و تربیتی، ضابطه اخلاقی در رفتار ارتباطی، ملاک اخلاقی بودن فرایندها و نظام‌های حرفه‌ای و شاخص ارزیابی اخلاقی نظام‌های حقوقی به‌کار می‌رود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۱۶ جلدی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۳. ابن ابی‌جامع، علی بن حسین، ۱۴۱۳ ق، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز (عاملی)، ۳ جلدی، تحقیق مالک محمودی، قم، دار القرآن الکریم.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۶۹، متشابه القرآن و مختلفه، ۲ جلدی، قم، بیدار.
۵. ابن صاعد بریدی، ۱۳۵۰، الحدود و الحقائق، در الذکری الالفیه للشیخ الطوسی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.
۶. ابن‌ادریس، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (و المستطرفات)، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.
۷. ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۰ ق، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ترجمه علی‌اکبر غفاری، تهران، کتابفروشی صدوق.
۸. ابن‌جزی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ ق، التسهیل لعلوم التنزیل، ۲ جلدی، تحقیق عبدالله خالدی، بیروت، شرکت دار الأرقم بن ابی الأرقم.

۹. ابن عاشور، محمدطاهر، ۱۴۲۰ ق، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ۳۰ جلدی، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
۱۰. رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ۴ جلدی، به کوشش محمود محمود غراب، دمشق، مطبعة نصر.
۱۱. ابن عطیة، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ ق، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، ۶ جلدی، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۱۲. ابن فهدحلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۹ ق، الرسائل العشر، قم، کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۳. (ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم)، ۹ جلدی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلدی، تصحیح محمدمهدی ناصح و محمدجعفر یاقفی، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۵. ابو حیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ ق، البحرالمحیط فی التفسیر، ۱۱ جلدی، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر.
۱۶. ابوزهره، محمد، بی تا، زهرة التفاسیر، ۱۰ جلدی، بیروت، دار الفکر.
۱۷. ایباری، ابراهیم، ۱۴۰۵ ق، الموسوعة القرآنیة، ۱۱ جلدی، قاهره، مؤسسة سجل العرب.
۱۸. امیدی، جلیل، ۱۳۷۷، «اخلاق قانون گذاران»، در اخلاق حرفه‌ای در تمدن ایران و اسلام، احد فرامرز قراملکی و همکاران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی، ج ۲.
۱۹. امین، نصرت بیگم، بی تا، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ۱۵ جلدی، بی جا، بی تا، ج ۱.
۲۰. ایچی، عبدالرحمن بن احمد، ۱۳۲۵ ق، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب.
۲۱. ایچی، عبدالرحمن بن احمد، ۱۴۲۴ ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۴ جلدی، بیروت، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۲۲. بحرانی، یوسف بن احمد، ۱۳۶۳، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع).
۲۳. بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ ق، تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل، ۵ جلدی، تحقیق عبدالرزاق مهدی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۴. بقاعی، ابراهیم بن عمر، ۱۴۲۷ ق، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، ۸ جلدی، تحقیق عبدالرزاق غالب مهدی، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ج ۳.
۲۵. بلاغی، محمدجواد، بی تا، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ۲ جلدی، تحقیق بنیاد بعثت، واحد تحقیقات اسلامی، قم، وجدانی.
۲۶. پانی پتی، ثناءالله، ۱۴۱۲ ق، التفسیر المظهری، ۱۰ جلدی، پاکستان، مکتبه رشده.
۲۷. ثعالی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ ق، تفسیر الثعالی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ۵ جلدی، تحقیق عادل احمد عبدالوجود و عبد الفتاح ابو سنه و علی محمد معوض، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۸. ثقفی تهرانی، محمد، ۱۳۹۸، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، ۵ جلدی، تهران، برهان، ج ۲.
۲۹. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، ۱۴۳۰ ق، درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم، ۲ جلدی، تصحیح محمد ادیب شکور، تحقیق طلعت صلاح فرحات، عمان، دار الفکر.
۳۰. جرجانی، علی بن محمد، ۱۳۰۶، التعریفات، تهران، ناصر خسرو.
۳۱. جصاص، احمد بن علی، ۱۴۰۵ ق، احکام القرآن، ۵ جلدی، تحقیق محمدصادق قمحاوی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۲۵۳ ق، کشف المراد، اصفهان چاپ سنگی.
۳۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، تسنیم، قم، اسراء، ج ۲.
۳۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، مفاتیح الحیاه، قم، اسراء.
۳۵. حائری طهرانی، علی، ۱۳۳۸، مقتنیات الدرر، ۱۲ جلدی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۳۶. حسینی، سید محمد، ۱۳۸۲، فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی، تهران، سروش.
۳۷. حلّی، حسن بن مطهر، ۱۳۷۴، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.
۳۸. حوی، سعید، ۱۴۲۴ ق، الاساس فی التفسیر، ۱۱ جلدی، مصر، دار السلام، ج ۶.

۳۹. حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، تفسیر نور الثقلین، ۵ جلدی، تصحیح هاشم رسولی، قم، اسماعیلیان.
۴۰. خطیب، عبدالکریم، ۱۴۲۴ ق، التفسیر القرآنی للقرآن، ۱۶ جلدی، بیروت، دار الفکر العربی.
۴۱. خوانساری، موسی بن محمد، ۱۴۱۸ ق، منتهی الطالب، تقریرات محقق نائینی، قم، نشر اسلامی.
۴۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۳ ق، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالشامیه.
۴۳. رضا، محمد رشید، ۱۴۱۴ ق، تفسیر القرآن حکیم الشہیر بتفسیر المنار، ۱۲ جلدی، بیروت، دار المعرفه.
۴۴. سیزواری، محمد، ۱۴۱۹ ق، ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن، ۱ جلدی، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۴۵. سپهری، محمدرضا و همکاران، ۱۳۸۳، مقاله نامه‌های بین‌المللی کار، تهران، انتشارات سازمان بین‌المللی کار.
۴۶. شاه‌عبدالعظیمی، حسین، ۱۳۶۳، تفسیر اثنی‌عشری، ۱۴ جلدی، تهران، میقات.
۴۷. شبر، عبدالله، ۱۴۰۷ ق، الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، ۶ جلدی، مقدمه‌نویس محمد بحر العلوم، کویت، شرکت مکتبه الالفین.
۴۸. شریف اصفهانی، محمد حسن بن باقر، ۱۳۶۲، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق ابراهیم سلطانی‌نسب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۹. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، ۱۴۱۳ ق، مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، موسسه المعارف الاسلامیه.
۵۰. صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶ ق، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، ۳۰ جلدی، قم، فرهنگ اسلامی، ج ۲.
۵۱. صدیق‌حسن خان، محمد صدیق، ۱۴۲۰ ق، فتح البیان فی مقاصد القرآن، ۷ جلدی، حاشیه‌نویس ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۵۲. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۰ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلدی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۲.
۵۳. طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸ م، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، ۶ جلدی، اردن، دار الكتاب الثقافی.
۵۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلدی، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران، ناصر خسرو، ج ۳.
۵۵. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۳۰ جلدی، بیروت، دار المعرفه.
۵۶. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ ق، الخلاف، قم، جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی.
۵۷. طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلدی، مصحح احمد حبیب‌عاملی، مقدمه‌نویس محمد محسن آقا بزرگ تهرانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۸. طوفی، سلیمان بن عبدالقوی، ۱۴۲۶ ق، الإشارات الالهیه الی المباحث الاصولیه، ۱ جلدی، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۵۹. طیب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴ جلدی، تهران، اسلام، ج ۲.
۶۰. علم‌الهدی، سید مرتضی، ۱۳۵۰، الحدود و الحقائق، در الذکری الالفیه للشیخ الطوسی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.
۶۱. علم‌الهدی، سید مرتضی، ۱۴۱۵ ق، الانتصار، موسسه النشر الاسلامی.
۶۲. علوان، شیخ نعمه‌الله بن محمود، ۱۹۹۹ م، الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه: الموضحة للكلم القرآنیة و الحكم الفرقانیة، ۲ جلدی، مصر، دار رکابی للنشر.
۶۳. فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، التفسیر الکبیر، ۳۲ جلدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۳.
۶۴. فرامرزی قراملکی، احد، ۱۳۹۸، اخلاق حرفه‌ای، قم، نشر مجنون، ج ۱۳.
۶۵. فراهیدی، احمد بن خلیل، ۱۴۰۹ ق، العین، تحقیق مهدی مخزومی، قم، موسسه دارالهجره.
۶۶. فضل‌الله، محمد حسین، ۱۴۱۹ ق، من وحی القرآن، ۲۵ جلدی، بیروت، دار الملائک.
۶۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۵ ق، تفسیر الصافی، ۵ جلدی، مقدمه و تصحیح حسین اعلمی، تهران، مکتبه الصدر، ج ۲.

۶۸. قاسمی، جمال‌الدین، ۱۴۱۸ ق، *تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل*، ۹ جلدی، تحقیق محمد باسل عیون سود، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۶۹. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، ۲۰ جلدی، تهران، ناصر خسرو.
۷۰. قونوی، اسماعیل بن محمد، ۱۴۲۲ ق، *حاشیه القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی و معه حاشیه ابن التمجید*، ۲۰ جلدی، تصحیح عبدالله محمود عمر، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۷۱. کاشانکی، حامد، ۱۳۹۶، «احساس گناه: بیماری یا شفا»، *رویش روان‌شناسی*، سال ششم، بهار ۱۳۹۶، شماره ۱ (پیاپی ۱۸).
۷۲. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، ۱۳۶۳، *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، ۱۰ جلدی، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
۷۳. اللقانی، برهان‌الدین ابراهیم، ۱۹۷۱ م، *عمده المرید لجوهره التوحید المسمی الشرح الکبیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷۴. ماتریدی، محمد بن محمد، ۱۴۲۶ ق، *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، ۱۰ جلدی، تحقیق مجدی باسلوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۷۵. مدرسی، محمدتقی، ۱۴۱۹ ق، *من هدی القرآن*، ۱۸ جلدی، تهران، دار محبی‌الحسین.
۷۶. مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۱ ق، *الفقه علی المذاهب الخمسه*، بیروت، دارالتیاریت الجدید.
۷۷. مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ ق، *التفسیر الکاشف*، ۷ جلدی، قم، دار الکتب الإسلامی.
۷۸. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، ۱۱۵۴ ق، *زبده البیان فی احکام القرآن*، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، مکتبه المرتضویه.
۷۹. احمد بن محمد، ۱۳۹۲، *مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازهان*، تحقیق مجتبی عراقی، علی پناه اشتهاردی و حسین یزدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۸۰. منصور، محمود، ۱۳۹۲، *احساس کهنتری*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۳.
۸۱. موسوی سبزواری، عبدالاعلی، ۱۴۰۹ ق، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، ۱۱ جلدی، دفتر سماحه آیت‌الله العظمی السبزواری، بی‌جا، ج ۲.
۸۲. ناصرخسرو، علوی قبادیانی، ۱۳۴۱، *زاد المسافرین*، برلین.
۸۳. نسفی، عبدالله بن احمد، ۱۴۱۶ ق، *تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التأویل*، ۴ جلدی، بیروت، دار النفاثس.
۸۴. نظام الاعرج، حسن بن محمد، ۱۴۱۶ ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ۶ جلدی، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون.
۸۵. نووی، محمد، ۱۴۱۷ ق، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، ۲ جلدی، تصحیح محمد امین ضناوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.