

دغدغه دین و اخلاق در خواننده‌های سال ۱۳۹۰

دکتر سید حسن اسلامی

آموزشی است. دومی، کتاب مقدمه‌ای تاریخی به فلسفه دین، نوشته خانم لیندا زاگزیسکی است، که نظریه‌ای خاص در باب نسبت دین و اخلاق دارد، و آن را بسیار خواندنی یافتیم. سومی کتاب اخلاق دین‌شناسی، نوشته آقای ابوالقاسم فنایی است که اثری پژوهشی و قابل تأمل است. در این جا نخست اشاراتی به کتاب‌های اول و دوم کنم و سپس به تفصیل سراغ کتاب سوم بروم و ملاحظات خود را در این باب بیان کنم.

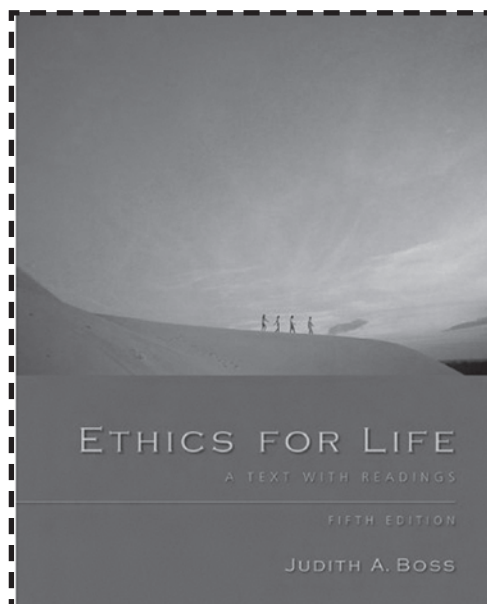
۲. اخلاق برای زندگی

معرفی و تحلیل کتاب خانم باس، نیازمند مجال دیگری است. اما برای کسانی که آن را ندیده‌اند یا امکان استفاده از آن را ندارند، چند جمله‌ای می‌نویسم. این کتاب در واقع درآمدی جدی به مباحث اخلاق به شمار می‌رود، همراه با گزیده‌هایی از متون اصلی این عرصه که از کیفیت آموزشی بالایی برخوردار است. مؤلف آن را در یازده فصل سامان داده است و از مسائل

۱. درآمد

در چند سال گذشته شاهد توجه فزاینده‌ای به عرصه اخلاق هستیم و جامعه علمی پرونده این بحث را پیش روی خود گشوده است. این عطف توجه را باید به فال نیک گرفت، هر چند همراه با هر اقبالی از این دست، شیوه کتاب‌سازی در این عرصه نیز شکل گرفته و کتاب‌ساخته‌های متعدد و بی‌ارزشی به نام اخلاق وارد بازار فرهنگی شده و این نهال

نوپا را در معرض خطر قرار داده است. من نیز که طی دو دهه گذشته، در کنار مباحث فلسفه دین، به اخلاق‌ورزی و اخلاق‌نگاری مشغولم، سعی می‌کنم تا آثار چشم‌گیری را که منتشر می‌شود به دست بیاورم و آن‌ها را بخوانم یا دست‌کم ورقی بزنم. امسال نیز چندین کتاب در عرصه فلسفه دین و اخلاق را بررسی و مرور کردم. اما سه کتاب را مشخصاً خواندم و آن‌ها را از جهاتی بسیار آموزنده و مفید یافتیم. اولی، کتاب اخلاق برای زندگی، نوشته خانم جودیت ای. باس است که عمدتاً متنی



کلی و نگاهی عام به اخلاق آغاز می‌کند و پس از معرفی انواع مکاتب اخلاقی و عرصه‌های گوناگون این دانش، به اخلاق فضیلت‌محور می‌انجامد و کتاب را با سخن آخر قابل توجهی به پایان می‌برد.

در این سخن آخر، قوت و ضعف هر یک از سه نظریه اخلاقی مسلط در غرب را برمی‌شمارد. از این منظر، نظریه سودمندی‌گروانه جان استوارت میل در سیاست‌گذاری عمومی کاربست فراوانی دارد. اما چه بسا کرامت فردی را نادیده می‌گیرد و از آن غفلت می‌کند. از سوی دیگر نظریه اخلاقی کانت در حالی که بنیادی استواری برای رفتار اخلاقی و بایسته مطلق به دست می‌دهد، بیش از حد پرتوقع است و تن دادن به آن دشواری خود را دارد. نظریه اخلاق فضیلت را نیز که طی چهار دهه اخیر در غرب احیا شده است، می‌توان مکمل این دو نظریه، نه رقیب آن‌ها دانست.

در حالی که این نظریات با هم اختلافاتی دارند، در مواردی همپوشی قابل توجهی نیز دارند. برای مثال، همه خواستار آن هستند که اصولشان به صورت عام و بی‌طرفانه اعمال گردد، به افراد احترام گذاشته شود و هر کس بکوشد تا خود را اصلاح کند. اساساً نظریات اخلاقی تمایل به ساده‌سازی دارند و نمی‌توانند همه جوانب را بیان کنند. این نظریات، طبق تمثیل بودا، مانند کورانی هستند که در تاریکی می‌خواهند فیل را وصف کنند. هر یک در اثبات آن چه درک کرده‌اند، درست می‌گویند، اما در غفلت از بخش‌های دیگر خطا می‌کنند. مهم دیدن کل تصویر است. دیوید راس، فیلسوف معروف قرن بیستم، تصمیم‌گیری اخلاقی را به فرایندی هنری تشبیه می‌کند. شکل واحد و فورمولی ثابت برای حل مسائل اخلاقی وجود ندارد. باید هنرمندانه در شرایط خاص دست به تصمیم‌گیری زد. اما مهم آن است که خود را بشناسیم و در تلاشی مدام جهت غلبه بر مکانیزم‌های دفاعی و بستگی ذهنی خویش برآییم، تا انسانی فاضل‌تر و حکیم‌تر شویم.

فصل پنجم این کتاب نسبت دین و اخلاق را بررسی می‌کند و پس از معرفی نظریه معروف امر الهی آن را نقد می‌کند و ناکارآمدی می‌شمارد و بر آن است که نظریه فرمان الهی تبیین رضایت‌بخشی برای اخلاق به دست نمی‌دهد. با این حال، وی در حد دانسته‌های خود سخن می‌گوید. ناتوانی در به دست دادن تبیینی کافی، مطلبی است و نادرستی و بطلان مطلبی دیگر؛ لذا باس، پس از آن که مشکلات این نظریه را نشان می‌دهد، تأکید می‌کند خطا است اگر به صرف چنین دلایلی این نظریه را باطل شده بدانیم، زیرا در این صورت مرتکب مغالطه توسل به جهل شده‌ایم. حداکثر در مواجهه با این نظریه می‌توانیم بگوییم نمی‌دانیم آیا واقعاً اخلاق مبتنی بر فرمان الهی است و به تعبیر دیگر اخلاق وابسته دین است یا خیر. ممکن است در واقع باشد، اما

دلیلی قانع‌کننده در اختیار نداریم.

۳. زاگزبسکی و نظریه انگیزش الهی

در برابر دیدگاه فوق، زاگزبسکی، الاهی‌دان مسیحی، سالیانی است که نظریه خاصی در باب نسبت دین و اخلاق پرورده است و از آن دفاع می‌کند که نه مبتنی بر استقلال اخلاق از دین است، نه نظریه امر الهی قلمداد می‌شود. زیرا بر نظریه امر الهی نقدهایی جدی وارد شده است و امروزه کسی از شکل خام و سنتی آن دفاع نمی‌کند. وی نام نظریه خود را نظریه انگیزش الهی نامیده است. کتاب مقدمه تاریخی به فلسفه دین، اثر پخته و سنجیده وی است که در فصل ششم آن نسبت دین و اخلاق بررسی و دیدگاه خاص زاگزبسکی در این باب تبیین شده است. وی همین نظریه را در گزیده متون (Anthologies) یا درس‌نامه‌های فلسفه و فلسفه دین گنجانده و این مطلب را پی گرفته و به بسط آن پرداخته است. برای مثال، وی در فصل پنجم دستنامه یا درس‌نامه آکسفورد، ویراسته ویلیام وینرایت، همین بحث را پیش می‌کشد و از نظریه خود دفاع می‌کند. همچنین در مقاله فضایل الهی و بنیادهای اخلاق به بسط نظریه خود می‌پردازد.

زاگزبسکی دین را بر اخلاق مبتنی می‌کند، اما به جای آن که آن را به فرمان و اوامر الهی پیوند بزند، آن را زاده فضایل الهی می‌شمارد و در واقع خدا را به جای آن که قانون‌گذار اخلاقی معرفی کند، به‌مثابه مثل‌اعلای اخلاق و اسوه‌ای که باید به او اقتدا کرد، تصویر می‌کند. به تعبیر وی، خدا در این نظریه به جای آن که قانون‌گذار یا شاعری به شمار به رود که باید از او اطاعت کرد، چونان سرمشق اخلاقی معرفی می‌شود که به تعبیر عالمان اخلاق اسلامی باید به او «تشبیه» جست. در این نظریه، همه صفات اخلاقی در انگیزه‌های الهی ریشه دارد و افراد به مقداری و میزانی خوب و عادل به شمار می‌روند که به صفات خداوند تشبیه پیدا می‌کنند. مهم‌ترین اشکالی که بر نظریه امر الهی و روایت اسلامی آن، یعنی نظریه حسن و قبح شرعی، وارد می‌شد آن بود که طبق آن خوب و بد تابع امر و نهی الهی و در نتیجه مسئله‌ای متغیر و نسبی خواهد بود. به همین سبب خانم باس، نظریه ابتدای اخلاق بر دین را نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی می‌شمارد. زاگزبسکی با تقریری که به دست می‌دهد، مدعی است که در نظریه وی، جایی برای رفتار دلخواهی وجود ندارد و چون خداوند خیر محض است، امکان ندارد از او افعال ناروا یا فرمان ناروا صادر شود.

وی در مقاله فضایل الهی و بنیادهای اخلاق با صورت‌بندی خاصی از نظریه انگیزش الهی، که به نوعی بر فضیلت تأکید دارد، می‌کوشد تا اخلاق را به نحو خاصی بر وجود خدا مبتنی کند و نشان دهد که بدون وجود خداوند، اخلاق الزام‌آور نیست، البته بی‌آنکه در دام مشکلات نظریه امر



الهی بیفتد. برای رسیدن به این هدف، استدلالی هفت مرحله‌ای به دست می‌دهد و از آن نتیجه می‌گیرد تنها با فرض وجود خدا، اخلاق معنا دارد. طرح و بررسی این نظریه نیازمند مجال دیگری است و همین مقدار در مقام اشاره کافی است.

اما با توجه به اهمیت روزافزون بحث دین و اخلاق و نسبت میان این دو در جامعه علمی ما، مناسب است که کتاب سوم راه، که این بحث را به شکلی بومی دنبال کرده است، با تفصیل بیشتری بکاوم و بن‌مایه‌های آن را بازگوییم و خرده انتقادهای خود را نیز بیان کنیم.

۴. اخلاق دین‌شناسی

کتاب حاضر در واقع ادامه منطقی کتاب دین در تراژوی اخلاقی است و باید آن‌ها را به ترتیب خواند و دریافت. کتاب نخست در دو بخش طراحی شده است. بخش نخست دو فصل دارد: ۱. درآمدی تاریخی به بحث رابطه میان دین و اخلاق، و ۲. تعریف دین و اخلاق. بخش دوم شامل پنج فصل است: ۱. وابستگی اخلاق به دین، ۲. وابستگی دین به اخلاق، ۳. خدمات دین در قلمرو اخلاق، ۴. ناظر آرمانی و منظر اخلاقی، و ۵. خدا به عنوان ناظر آرمانی. در این کتاب، نویسنده در پی بررسی انواع ارتباطات ممکن بین دین و اخلاق است و هرچند نشان می‌دهد که اخلاق از نظر معناشناختی، معرفت‌شناختی، و وجودشناختی، مستقل از دین است، در عمل سخت به یک‌دیگر گره خورده‌اند و به هم قوت می‌بخشند. یافته‌های این کتاب کمک می‌کند تا درکی اخلاقی از حقیقت و ماهیت دین داشته باشیم.

در کتاب حاضر، نویسنده با حفظ چشم‌انداز پیشین خود، به تحلیل اخلاق اجتهاد و هنجارهایی که باید بر آن حاکم باشد دست می‌زند و می‌کوشد تا این درک اخلاقی را در فهم احکام شریعت نیز به کار گیرد. بدین ترتیب، هرچند کتاب حاضر مفصل‌تر از کتاب پیشین و بیش از دو برابر آن است، منظر محدودتری را برگزیده و خود را به اخلاق اجتهاد یا «مجموعه ارزش‌ها» و هنجارهایی که «راهنمای اجتهاد یا پژوهش و تفکر فقهی هستند یا باید باشند» (ص ۱۵) محدود کرده است. این کتاب، افزون بر پیش‌گفتار مفصل خود، هفت فصل دارد. در فصل نخست، از نشستن فقه به جای اخلاق سخن می‌رود، فصل دوم چالش‌های فراروی فقه در عصر جدید را پیش می‌کشد، فصل سوم تفاوت‌های عقلانیت سنتی و مدرن را باز می‌گوید، چهارمین فصل عقلانیت فقهی را از عقلانیت عرفی باز می‌شناسد، در پنجمین فصل «قبض و بسط تئوریک فقه» بحث می‌شود، فصل ششم به «بسط تجربه فقهی نبوی» اختصاص دارد، در هفتمین فصل از «ترجمه فرهنگی متون دینی» سخن می‌رود.

هرچند پیوندی نهان بین مباحث این کتاب برقرار است، فصول آن چندان به هم وابسته نیستند، و بر خلاف کتاب قبلی، انسجام کافی ندارند. واقع آن است که این کتاب، به دلایلی آسان‌خوان و آسان‌یاب نیست و نمی‌توان و نباید آن را سرسری خواند و به‌سختی می‌توان پا به پای نویسنده تا انتهای آن پیش رفت. با این حال، برای کسانی که دغدغه دین و اخلاق دارند، این کار لازم است. واقع، نویسنده مسئله‌ای دارد و همه هدف وی حل آن است؛ حفظ اعتبار فقه و در عین حال کارآیی بخشیدن به آن در روزگار معاصر که نگرش مدرن، نوع نگاه انسان را به فقه و شریعت و تعبد دگرگون کرده است. وی از سویی در پی حفظ سنت دینی و التزام به خاستگاه الهی آن است و از سوی دیگر خواستار همسازی آن با مسائل زمانه. نکته اساسی که باید در هنگام خواندن این متن مد نظر داشت، همین است. در نتیجه کسانی که دغدغه دین را ندارند و یا انسان معاصر و به تعبیری همین انسان گوشت و خون‌دار برایشان مهم نیست و خلوص دین، نه کارآمدی آن، را بر هر چیزی رجحان می‌دهند، از خواندن این کتاب طرفی نمی‌بندند.

اندیشه‌های اصلی کتاب

حال پیش از بیان ملاحظاتی در باب این کتاب، بد نیست که مروری بر ایده‌های اصلی آن داشته باشیم. از نظر نویسنده، نزاع دامن‌گستر سنت و تجدد در کشورهای در حال توسعه، در واقع نزاع بین دو اخلاق رقیب است: اخلاقیات مبتنی بر فقه سنتی، و دیگری اخلاق سکولار یا فرادینی. زیرا مدرنیته بر اساس قواعد اخلاقی مدرن استوار است که فقه سنتی و اخلاقیات آن را به چالش می‌کشد (ص ۱۶). نویسنده در این میان جانب اخلاق سکولار را می‌گیرد و بر این باور است که احکام فقهی باید با ضوابط اخلاقی فرادینی سازگار باشند. در نتیجه، از سکولاریزم اخلاقی دفاع می‌کند، به این معنا که شریعت عقل، بر شریعت نقل تقدم دارد (ص ۲۳). از این منظر، فصل اول کتاب می‌کوشد تا حاکمیت فقه بر اخلاق را به نقد بکشد و نشان دهد که این احکام فقهی است که باید از پالایه یا فیلتر ضوابط اخلاقی بگذرد، نه بر عکس. به نظر نویسنده، در نگاه سنتی عقل بشری کارآمدی لازم را ندارد، در نتیجه اخلاق و فهم اخلاقی باید تابع فقه و قواعد آن گردد. نویسنده در این فصل چهار استدلال به سود نقض عقل، نقل و صورت‌بندی می‌کند و سپس همه آن‌ها را نقادی کرده، کنار می‌نهد و از حجیت عقل و خوداصلاح‌گری آن دفاع می‌کند. برای مثال، روند یکی از این استدلال‌ها که حاصل آن نشستن فقه به جای اخلاق است، این گونه است: ۱. بخش قابل توجهی از منابع دینی بیانگر تکالیف و احکام عملی است؛ ۲. اگر انسان خارج از دین بتواند این احکام را کشف کند،

وجود آن‌ها در دین لغو خواهد بود؛^۳ پس فقه باید این کار را بکند تا وجود آن‌ها موجه گردد و حکم شارع لغو نگردد (ص ۸۱).

از نظر نویسنده این سبک استدلال کردن، خطا است، زیرا:

یک. برای اعتبار بخشیدن به وجود احکام، عقل را تعطیل می‌کند.

دو. بین مقام کشف و داوری خلط می‌کند. ممکن است دین واقعاً آورنده این احکام و کاشف ضرورت آن‌ها باشد، اما دلیل نمی‌شود که خودش نیز مرجع شناسایی و اعتباربخشی به آن‌ها باشد. برای مثال، دین ممکن است بگوید، عدل خوب است. اما عقل خود قادر به داوری در این باره است (ص ۸۲).

این پاسخ قانع‌کننده است، اما می‌شد به جای آن به سادگی از استدلال خواجه نصیرالدین طوسی و شارح وی علامه حلی در باب شبهه برهمنان سود جست. طبق «شبهه براهمه» آنچه که پیامبران آورده‌اند، یا موافق عقل است یا مخالف آن، اگر موافق عقل باشد، با بودن عقل نیازی به آن نیست و اگر هم مخالف عقل باشد، به طریق اولی نیازی به آن نداریم. پاسخ این دو در این مقام گویا است و به جای تن دادن به منفصله دروغین شقوق دیگری پیش می‌کشند و در عین اعتباربخشی به عقل از دین و ضرورت شریعت دفاع می‌کنند.

در فصل دوم، نویسنده چالش‌هایی را که فقه سنتی با جهان مدرن دارد به بحث می‌گذارد. در این فصل اعتبار و حجیت ابزارهای استنباط فقهی، چون «قطع»، به پرسش گرفته و تأکید می‌شود که باید جهان مدرن را که متفاوت از جهان کهن است، نخست شناخت و سپس درباره آن حکم صادر کرد. از این منظر، برای حل مسائل تازه جهان مدرن دو شیوه وجود دارد: شیوه مدرن و شیوه سنتی. به عقیده نویسنده، مجتهدان سنتی ناگزیرند تا مسائل تازه را به مسائل کهن تحویل ببرند و بر اساس آن‌ها به اجتهاد بپردازند. آنان در این مسیر عمدتاً چهار راه را پیموده‌اند: ۱. تمسک به عناوین ثانویه، ۲. تقسیم احکام به ثابت و متغیر و پیش کشیدن ایده منطقه الفراغ که راه را بر قانون‌گذاری حکومت اسلامی می‌گشاید، ۳. پیش کشیدن ایده مقاصد شریعت و ضرورت توجه به آن‌ها، و ۴. تأکید بر نقش زمان و مکان در اجتهاد و تقدم مصلحت نظام بر احکام اولیه و ثانویه.

این شیوه‌ها به‌رغم تفاوت‌هایشان در یک نکته مشترک هستند و آن درست بودن و کامل بودن شیوه اجتهاد گذشتگان و مسلم شمردن مفروضاتش است. از این منظر، خطا صرفاً در

تطبیق و زاده ناتوانی مجتهد در فهم موقعیت و تطبیق درست مسائل است؛ لذا بر بحث موضوع‌شناسی و مصلحت‌سنجی تأکید می‌شود و از فقها خواسته می‌شود

تا به این نکته توجه کنند. حال آن که مشکل اصلی در فقه نیست، در فلسفه فقه و مفروضات آن است و باید آن‌ها اصلاح شود. این مفروضات زاده آن است که ما جهان مدرن را نشناخته‌ایم؛ لذا باید این جهان و ویژگی‌های آن را نخست شناخت و سپس برایش نسخه پیچید.

در نتیجه، نویسنده لازم می‌بیند که به تفصیل درباره ویژگی‌های جهان مدرن سخن بگوید و اوصاف آن را برشمارد. مهم‌ترین ویژگی‌های دنیای مدرن عبارتند از: ۱. سکولاریزم، ۲. نشستن اراده به جای حق، ۳. عقلانیت و اخلاق مدرن، ۴. اعتقاد به تاریختی بخشی از شریعت و ۵. آزمون‌پذیری دنیوی دعاوی دینی (ص ۱۲۸).

در حالی که جهان قدیم، جهانی تکلیف‌مدار بود، جهان مدرن بر حق محور است و نمی‌توان در این جهان همان پارادایم سنتی را نگه داشت. در برابر خدایی که فقه سنتی معرفی می‌کرد، امروزه باید از خدای اخلاقی سخن گفت که دو ویژگی مهم دارد: ۱. «واجد فضایل اخلاقی و منزّه از ردایل اخلاقی است» و ۲. «اوصاف اخلاقی او بر وصف ربوبیت و مالکیت و شاریعت او تقدم دارند» (ص ۱۷۰).

اندیشه محوری فصل سوم، بازجستن تفاوت‌های عقلانیت سنتی و عقلانیت و مدرن است، با این تأکید که عقلانیت مدرن، از ارکان اساسی جهان مدرن است و نمی‌توان آن را نادیده انگاشت. در این فصل، نویسنده به تفصیل امور را به عقلانی، فراعقلانی، و غیرعقلانی تقسیم می‌کند و تقسیم‌هایی از انواع عقلانیت‌ها به دست می‌دهد، مانند عقلانیت ناظر به روش یا فرآیند و عقلانیت ناظر به نتیجه و فرآورده، عقلانیت نظری و عقلانیت عملی. از این منظر، عقلانیت عملی نیز به دو دسته ابزاری و غیر ابزاری و از جهت دیگری به دو اخلاقی و اقتصادی تقسیم می‌شود. موضوع عقلانیت نظری، تفکر و عقیده است. حال آن که عقلانیت عملی، به تصمیم‌گیری و اقدام برمی‌گردد. عقلانیت نظری، یعنی «تناسب دلیل و مدعا». به این معنا که هر دلیلی برای اثبات هر مدعایی به درد نمی‌خورد و باید متناسب با آن باشد (ص ۲۰۶). در مقابل، عقلانیت عملی ناظر به تصمیم‌گیری است و به دو نوع عقلانیت ابزاری و غیر ابزاری تقسیم می‌شود. این تقسیمات مقدمه‌ای است تا تفاوت دقیق عقلانیت فقهی از عقلانیت عرفی بازگفته شود. این وظیفه به عهده فصل چهارم گذاشته شده است.

از نظر نویسنده، نه فقه، بلکه عقلانیت فقهی است که به دلیل مفروضات و مبانی خود قادر به حل مشکلات پیش آمده در جهان مدرن نیست؛ لذا هرگونه اصلاحاتی باید نخست در این مبانی انجام شود. مصلحان و نواندیشان بدون توجه به این نکته، با حفظ همان پارادایم فقهی می‌خواهند مشکلات را حل کنند و در این میان درمی‌مانند، زیرا





فقه را فراهم می‌کند، زیرا به پیامبر اکرم (ص) به مثابه الگویی می‌نگرد که اگر امروزه بود چنین و چنان می‌کرد. نوع اول می‌کوشد تا جامعه فعلی را بر اساس قوانین زمان پیامبر سازماندهی مجدد کند. نوع الگومحور در پی آن است تا نشان دهد که اگر امروز پیامبر (ص) در جامعه ما بود، چگونه تصمیم می‌گرفت، قانون وضع می‌کرد و عمل می‌نمود. فنایی سپس می‌کوشد تا مبانی این نگاه و نظریه را روشن کند و مفروضات آن را بازگوید.

در نهایت نظریه مطلوب فنایی در این کتاب، «ترجمه فرهنگی متون دینی» است که در فصل پایانی بازگو می‌شود. پیش‌فرض این نظریه آن است که «دین مطروفی است قدسی و آسمانی که در ظرفی عرفی و زمینی ریخته می‌شود، لذا تقدس و جاودانگی و ابدیت مطروف را نباید به ظرف آن سرایت داد» (ص ۴۵۱). از نظر وی، جاودانگی دین، به معنای جاودانگی همه احکام آن نیست (ص ۴۵۴) و «اجتهاد یعنی ترجمه فرهنگی» در برابر ترجمه تحت اللفظی احکام قرار می‌گیرد. در واقع در دنیای جدید سه رویکرد دینی را می‌توان ارائه کرد: ۱. رویکرد متحجرانه که در بند ظرف قدیم مانده و به آن اصالت می‌دهد و به خطا مدعی خلوص دیدگاه خود می‌گردد، ۲. رویکرد التقاطی که به دنیای جدید می‌رود و می‌خواهد همه چیز دین را امروزی کند، و ۳. رویکرد انتقادی که می‌کوشد نسبت ظرف و مطروف را روشن سازد (ص ۴۷۲).

نویسنده که خود مدافع رویکرد سوم است، می‌کوشد تا معیارهایی برای بازشناسی ظرف از مطروف، به دست دهد، هرچند که تصدیق می‌کند برخی از آن‌ها همپوشانی دارند. این معیارها عبارتند از: ۱. ناسازگاری با عقل و عقلانیت مدرن ۲. ناسازگاری با فطرت ۳. ناسازگاری با خداوندی خدا ۴. ناسازگاری با انسانیت انسان ۵. ناسازگاری با ارزش‌ها و الزامات اخلاقی ۶. ناسازگاری با ضروریات و مقومات دنیای جدید ۷. ناسازگاری با جنبه‌های خوب، مثبت و مفید دنیای جدید ۸. ناسازگاری با واقعیات تجربی ۹. ناسازگاری با اصول دین ۱۰. ناسازگاری با اهداف و مقاصد شریعت ۱۱. ناسازگاری با انتظار بشر از دین ۱۲. ناسازگاری با عرف جدید» (ص ۴۷۷).

با این نگاه می‌توان گفت که اجتهاد درست دو مرحله دارد: نخست ترجمه فرهنگی متون که طبق آن دین از ظرف قدیم آن جدا می‌شود، و دوم ریختن آن در ظرفی مناسب زمانه ما (ص ۵۳۷-۵۳۸). برای مثال، پرداخت زکات و نادرستی احتکار از احکام مطلق دین اسلام هستند، اما نصوصی که موارد آن را مشخص و مصادیق خاصی برای آن معین می‌کنند، صرفاً بیانگر ظرف قدیمی هستند و باید ترجمه فرهنگی، در برابر ترجمه تحت اللفظی، شوند و با زمانه



به «تکافؤ ادله» یا همسنگی و برابری دلایل می‌رسند و در نهایت حکمی در برابر حکمی دیگر با همان قوت قرار می‌گیرد (ص ۲۶۱). وی سپس برخی احکام را نقل می‌کند که ظاهراً با عقل مدرن سازگار نیست، مانند جواز سرقت ادبی (ص ۲۶۳). حال یا باید عقل خود را تعطیل کرد، یا فتوا به عقلانی نبودن این قبیل احکام داد و یا راه سومی جست.

راه حل نویسنده آن است که فهم شریعت بر دو رکن استوار است: رکن درونی یا قرآن و حدیث، و رکن بیرونی یا هنجارهای عقلانیت و پیش‌فرض‌های خدانشناسانه، جهان‌شناسانه و مانند آن‌ها. از این منظر، برخی فتواهای خردستیز زاده پیش‌فرض‌های نادرست روشی و خدانشناسانه و مانند آن‌ها است که رکن بیرونی محسوب می‌شود و باید آن‌ها را اصلاح کرد (ص ۲۶۷). در واقع تعارض موجود بین شرع و عرف، عمدتاً تعارض بین «عرف جامعه صدر اسلام» و «عرف جهان مدرن» است. به این معنا که بسیاری از احکام مشکل‌زا، از احکام امضایی اسلام است نه تأسیسی آن. برای مثال، در زمانی که عرف اجتماعی بردگی را مجاز و طبیعی می‌شمرد، اسلام نیز آن را تأیید و امضا کرد. حال آن که عرف جامعه عوض شده است، نمی‌توان همچنان از اسلامیت این حکم و امضایی بودن آن سخن گفت (ص ۲۷۴). از این منظر، یکی از علل احکام خردستیز، خلط بین احکام تأسیسی و امضایی و به دست ندادن معیاری برای تشخیص آن دو است. این مسائل موجب خردستیزی عقلانیت فقهی در مواردی شده است و راه برون شد از آن کارآمد کردن فقه است که در گرو روزآمدی است و این یک در گرو اصلاح مبانی فلسفی فقه است (ص ۲۸۵). اما راه برون شد را چگونه باید یافت؟

به نوشته فنایی، برای برون شد از وضع موجود راه‌حلی ارائه شده است که سه‌تا از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: «قبض و بسط تئوریک فقه»، «بسط تجربه فقهی نبوی»، و «ترجمه فرهنگی متون دینی». در فصل‌های سه‌گانه پایانی کتاب، این سه راه‌حل معرفی و کارآمدی آن‌ها سنجیده می‌شود. در فصل پنجم، نظریه قبض و بسط فقهی که ریشه در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت دارد بررسی و به‌رغم همدلی با آن، کنار گذاشته می‌شود.

مدعای اصلی نظریه «بسط تجربه فقهی نبوی» که در فصل ششم کتاب گسترش یافته آن است که، «شریعت در مقام ثبوت (=عالم تشریح) دارای بسطی تدریجی و تاریخی است و این بسط تا ابد ادامه دارد و با ختم نبوت و رحلت پیامبر اکرم (ص) متوقف نمی‌شود» (ص ۳۸۹). با این نگاه می‌توان دو نوع اجتهاد را بازشناسی کرد: اجتهاد قانون‌محور و اجتهاد الگومحور. نوع اول به ظاهرپرستی و لگالیسم می‌انجامد، نوع دوم امکان بسط تجربه نبوی در ساحت



ما متناسب شوند (ص ۵۳۹).

۵. ملاحظاتی درباره اخلاق دین‌شناسی

کوشیدم تصویری امین از این نوشته مفصل به دست دهم و بر نکات اساسی و ایده‌های آن انگشت بگذارم و آن‌ها را مشخص سازم. به‌واقع آنچه از این کتاب برایم قابل استفاده و درس‌آموز بود، دغدغه همسازی دین و اخلاق بود. هم و غم نویسنده مصروف آن شده است تا هیچ یک را فدای دیگری نکند. به همین سبب کتاب را با آن که خواندنش دشواری‌هایی داشت، تا به آخر خواندم. اما این همدلی مانع از طرح برخی ملاحظات درباره ساختار کتاب و نظرگاه نویسنده نیست. بی‌آنکه به جزئیات پردازم، به شش نکته اساسی در این باب بسنده می‌کنم.

۱. ساختار و حجم کتاب مناسب نیست. این کتاب نه ایجاز دین در ترویج اخلاق را دارد نه از انسجام آن بهره‌مند. در حالی که نویسنده در کتاب قبلی کوشیده بود مباحث متعدد و دقیقی را در متنی فشرده بیاورد و همین عنایت گاه موجب برخی ابهامات در متن گشته بود، در کتاب فعلی شاهد گسترش بیش از حد مباحث هستیم. همچنین فصول کتاب قبلی کاملاً در هم تنیده و به‌خوبی بیانگر یک ایده بسط یافته بود، اما کتاب فعلی چنین نیست و به‌واقع هر فصل آن از استقلال نسبی برخوردار است. البته مؤلف خود گاه به این نکته اشاره می‌کند که فشرده این فصل پیش‌تر در نشریات منتشر شده بود (ص ۲۵۹). این وضع موجب آن شده است تا نسبت و حجم فصول مورد توجه چندان قرار نگیرد و گاه شاهد فصل‌هایی با بیش از صد صفحه در کنار فصلی ۲۷ صفحه‌ای باشیم.

اما مشکل اصلی صرفاً حجم کتاب نیست. گویا نویسنده مخاطب چنین اثری را درست مشخص نکرده است. منطقاً خوانندگان چنین کتابی متخصصان یا علاقه‌مندان به مباحث نواندیشی دینی هستند و آنان با برخی از مسائل این عرصه آشنایی کافی یا لازم را دارند؛ لذا نویسنده به جای آن که همه چیز را برای آنان توضیح دهد، در مواردی باید برخی دانسته‌های مخاطبان را مفروض بگیرد، در مواردی به منابع دیگر ارجاع دهد و در مواردی نیز به اختصار عمل نماید. اما نویسنده در مجموع گویی احساس می‌کند که خواننده با بسیاری از مسائل آشنا نیست، در نتیجه در موارد قابل توجهی خود را ناگزیر به توضیح و تفصیل مطلب دیده است و به تعبیر قدما با «استطادات» خود از مباحث اصلی دور شده است. برای مثال، یکی از راه‌های برون‌شدن از چالش

فقه سنتی و دنیای مدرن، نظریه قبض و بسط تئوریک فقه معرفی شده است. نویسنده درست یک فصل کامل را که شامل ۱۰۲ صفحه (صص ۲۸۷-۲۸۸) است

به بیان این نظریه اختصاص داده است. در واقع این نظریه، کاربست نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت در عرصه فقه است. نویسنده لازم دانسته است که طی این صفحات این نظریه، مبانی و مفروضات آن را بیان کند. حال آن که غالب خوانندگان چنین کتابی احتمالاً می‌دانند که این نظریه که در اواخر دهه شصت مطرح شد و آثار قابل توجهی در تبیین، دفاع یا نقد آن منتشر شد. از این منظر که بنگریم، می‌شد با آن که کلیت بحث صدمه بخورد، این فصل را در سه چهار صفحه چکاند و علاقه‌مندان را به منابع دیگر ارجاع داد.

مشکل اطباب و خروج از مسیر اصلی بحث به مورد بالا اختصاص ندارد و نویسنده در موارد دیگری نیز چنین کرده است، و با این کار مانع از آن شده است که خواننده به‌سرعت مسیر بحث را دنبال کند، برای مثال، هنگام بحث از عقلانیت عملی، چهار صفحه به «چرا باید اخلاقی بود؟» اختصاص یافته که لزومی نداشته است.

۲. ارجاع ندادن در چنین کتابی از باورپذیری مدعیات آن کاسته است. از نویسنده انتظار می‌رفت که در چنین کتابی جدی و مقامی از این دست، همواره آماده استناد کردن و ارجاع دادن باشد. ارجاع دادن در کنار کارکردهای متعدد خود، گویای دقت نظر نویسنده و آمادگی او برای اثبات مدعیات خویش است. در حالی که منابع ابیات و آیات آورده شده است و خوب هم است، متأسفانه در مواردی اساسی در این کتاب شاهد ادعاهای درشتی هستیم بی‌آنکه نویسنده با به دست دادن دست کم یک منبع، ضمیر خواننده کنجکاو را آرام کند. در حاشیه نسخه‌ای که دارم در مواردی تعبیر «منبع؟» را با مداد نوشته‌ام، یعنی انتظار داشتم در باب چنین مدعیاتی، منابعی معرفی شود تا بحث را دنبال کنم و صحت و سقم آن‌ها را دریابم. برای مثال، ادعا شده است: «پاره‌ای از فقیهان حتی در دخالت علم منطق در استنباط حکم شرعی تردید دارند» (ص ۳۷۹). این ادعا بدون هیچ مدرک و منبعی آمده است. من و آقای فناهی هیچ کدام «پاره‌ای از فقیهان» نیستیم، ولی هر دو منطق را در همین حوزه‌ها خوانده‌ایم و من که تا کنون متوجه چنین تردیدی نشده‌ام. سخن از التزام یا عدم التزام عملی نیست، اما در نظر امروزه منطق از دروس اساسی حوزه‌ها به شمار می‌رود و حتی کتاب المنطق مرحوم مظفر که در حوزه نجف نوشته شده است و سال‌ها از نشر آن می‌گذرد، همچنان از آثار آموزنده به شمار می‌رود و به مثابه کتابی درسی در دانشگاه‌ها خوانده می‌شود. اگر واقعاً فقیهی چنین نگاهی نسبت به منطق داشته باشد، به جای پنهان کردن نامش و به کارگیری تعبیر «پاره‌ای از فقیهان»، حق آن بود که دست کم منبعی که صحت این ادعا را تأیید کند، معرفی می‌شد.

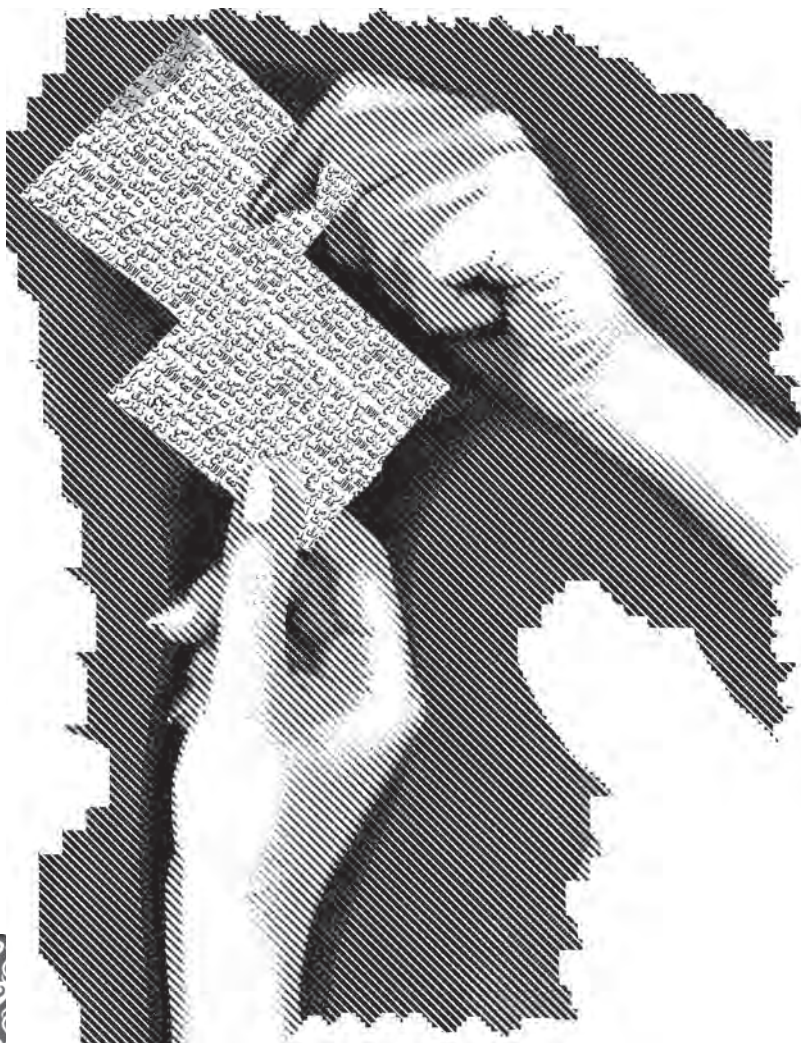


در جای دیگری نویسنده هنگام نقل فتواهای «خردستیز»، مدعی می‌شود که از نظر فقه سنتی، «سرقت ادبی جایز است» (ص ۲۶۳). ای کاش مدرکی برای ادعایی به این درستی به دست داده می‌شد. اگر مقصود از سرقت ادبی، همان سرقت علمی یا انتحال یا به گفته فرنگی‌ها پلجریزم (Plagiarism) باشد، تا جایی که نگارنده کاویده است، کسی قائل به جواز آن نیست و از گذشته دور در سنت اسلامی ما و حتی در میان سنتی‌ها، این عمل خطا و نادرست به شمار می‌رفته است. باریک‌بینی در این مسئله چنان بوده است که در نظام تعلیمی گفته می‌شود که حتی میان بر زدن در نقل منابع و از منابع نادیده نقل قول کردن خطا است، چه برسد به سرقت آرای دیگران و نامی از آن‌ها به میان نیاوردن. چون این مسئله را در جای دیگری بحث کرده‌ام، بیش از آن بدان نمی‌پردازم. البته در عمل شاهد نوعی تساهل در قبال سرقت ادبی بوده‌ایم که اختصاص به فقیهان

ندارد. برای مثال، مرحوم سید جلال الدین آشتیانی، در دفاع از ملا صدرا که متهم به ارتکاب انتحال شده بود، سعی می‌کرد تا آن را نوعی سنت و عادت رایج، هرچند نه چندان قابل دفاع معرفی کند. این که چنین دفاعی تا چه حد پذیرفتنی است، خارج از بحث فعلی من است. اما نکته اصلی آن است که رواج یک عادت یا سنت را نباید صرفاً بر گردن فقه گذاشت و پای فقیهان را به میان کشید. خلاصه آن که از نویسنده در این گونه بحث حساس انتظار استنادات دقیقی می‌رفت که این انتظار برآورده نشده است.

۳. فقه سنتی را یک‌دست پنداشتن و یکسان شمردن، واقع‌بینانه نیست. فرض ناگفته نویسنده آن است که کل فقه سنتی در یک اردوگاه قرار دارد و عقلانیت جهان مدرن در سوی دیگر. در نتیجه توصیه می‌کند ساکنان اردوگاه فقه سنتی به جای پیمودن شیوه‌های سنتی خود، همچون تمسک به عناوین ثانویه و پیش کشیدن بحث منطقه الفراغ برای حل مسائل تازه، در پیش‌فرض‌های خود بازنگری کنند. اما واقع آن است که چنین تصویر یک‌دستی بر فقه سنتی حاکم نیست و در میان آنچه که از دور فقه سنتی قلمداد می‌شود، شاهد جریانات عمیقی هستیم که در نحوه تفکر فقهی و صدور احکام خود را نشان می‌دهد. برای مثال، از نظر نویسنده طبق مبنای فقه سنتی، این اخلاق است که باید به احکام فقه تن بدهد، نه برعکس. اما مرور برخی اشاراتی که در میان عالمان فقه سنتی دیده می‌شود، گویای آن است که در میان آنان نیز کسانی هستند که در عین التزام به فقه سنتی، مدعی آن هستند که احکام فقهی باید موافق اخلاق باشند یا دست کم با آن تعارضی نداشته باشند. کافی است به برخی گفتگوهای که در کتاب تأثیر اخلاق در اجتهاد آمده است، توجه کنیم و تفاوت دیدگاه‌های متفاوت را به نیکی دریابیم.

۴. کم‌ارج دانستن سنت فقهی، راه به جایی نمی‌برد. نویسنده بارها و به درستی تأکید می‌نماید که به سبب نقص معرفتی عقل، نباید آن را کنار گذاشت و به این مصراع مولانا استشهاد می‌کند: «بهر کیکی تو گلیمی را مسوز» (ص ۶۳). حق همین است. به دلیل برخی خطاهای معرفتی عقل، نباید آن را بی‌اعتبار ساخت، همان گونه که به گفته مرحوم بلاغی به دلیل برخی محاسبات غلط ریاضی نباید ریاضیات را بی‌اعتبار شمرد. همین انتظار از نویسنده در مواجهه با فقه سنتی می‌رفت. به دلیل کاستی‌هایی که در برخی استنباطات فقهی صورت گرفته است، نباید در کارآمدی کل این نظام معرفتی خدشه کرد و حکمی کلان بر آن راند. امروزه در میان فقیهان همین سنت فقی، شاهد صدور احکامی هستیم که مقبولیت اجتماعی و اعتبار عملی در سطح کلان نیز پیدا کرده است و آنان با همان مکانیزم سنتی به چنین فتواهایی رسیده‌اند. این که آنان با پیمودن مسیر فقاهتی



به این نتیجه رسیده‌اند یا فرضاً مصلحت‌اندیشانه و با کنار نهادن برخی از الزامات روشی خود، چنین فتوایی صادر کرده‌اند، در نتیجه ما تأثیری ندارد. مسئله آن است که فقیهی، با التزام به همان مفروضاتی که آقای فنایی برای فقه سنتی برشمرده است، به فتوایی می‌رسد که با عقلانیت مدرن و مطالبات انسان مدرن سازگاری دارد، و این نکته گویای ظرفیت نادیده گرفته شده همین فقه سنتی است.

۵. تبارنامه سنت اصلاح‌گری دینی را نادیده بگیریم. به نظر می‌رسد که در این کتاب، دغدغه کارآمدی و روزآمدی فقه به گونه‌ای مطرح شده است که تنها اختصاص به طیف خاصی دارد که نخست بیرون از اردوگاه فقه سنتی قرار دارند و دیگر آن که دنیای مدرن را به نیکی تجربه کرده و با نگرش آن به خوبی آشنا هستند. در نتیجه اشارتی به همین دغدغه در میان شمار قابل توجهی از فقیهان نشده است و کارنامه کسانی که در این عرصه اندیشه‌ورزی کرده و نظریه‌هایی پرداخته‌اند، مرور نشده است. برای مثال، یکی از نکاتی که فنایی پیش می‌کشد، و بر آن اشکال می‌کند، مسئله احتیاط، شک، وسواس و مسئله «اعاده» است که بر فقه سنتی حاکم است (ص ۱۶۶). این نکته درست است، اما بیش از سه دهه قبل، مرحوم آیت الله سید محمد باقر صدر، در سخنرانی خود که به صورت مقاله نیز منتشر شد همین بحث را پیش کشید و گفت که یکی از اشکالات اصلی فقه شیعه در طول، حاکم شدن نگرش فردی و در نتیجه طرح مسئله شک و اعاده و وسواس است. وی در مقاله رویکردهای آینده حرکت اجتهاد این مسئله را طرح کرد و خواستار بازاندیشی در آن شد.

همچنین بحث ظرف و مظروف و تفکیک آن که از سوی نویسندگان در این کتاب پیش کشیده است (ص ۴۵۱)، به نظر می‌رسد که پیش‌تر از سوی مرحوم مطهری پیش کشیده شده است، البته از منظری دیگر. وی پس از گزارش مسئله معروف حسن و قبح عقلی بر آن است که این مسئله پیامد عملی دارد و اگر کسی حسن و قبح عقلی را قبول کند، عقل را در استنباط احکام به کار خواهد گرفت، حتی اگر حکمی نباشد یا بر خلاف ظاهر نقلی باشد: «زیرا روی آن مبنا، ما برای احکام اسلامی روحی و غرضی و هدفی قائلیم، یقین داریم که اسلام هدفی دارد و از هدف خود هرگز منحرف نمی‌شود. ما به همراه همان هدف می‌رویم، دیگر در قضایا تابع فرم و شکل و صورت نیستیم.» در نتیجه ربا و سرقت را در هر شکلی که باشد محکوم می‌کنیم. اما طبق حسن و قبح شرعی، همه چیز تابع فرم و شکل ثابت است و عقل را دسترسی به علت حکم نیست و اساساً «قوانین و مقررات اسلامی یک

روحی و معنایی ندارد که ما این روح و معنا را اصل قرار دهیم. هرچه هست همان شکل و فرم و صورت است، با تغییر شکل و فرم و صورت همه چیز عوض

می‌شود.» می‌دانیم که مطهری و دیگر عالمان شیعه، در نظر پیرو حسن و قبح عقلی هستند. بدین ترتیب، مطهری به صراحت محتوا را بر صورت یا مظروف را بر ظرف مقدم می‌دارد و تأکید می‌کند که این روح حکم است که اهمیت دارد، نه صورت آن.

۶. از در بیرون کردن راه‌حل‌های سنتی و از پنجره آن‌ها را باز آوردن. به نظر می‌رسد آقای فنایی که در طول کتاب کوشیده بود نشان دهد راه‌حل‌های سنتی راه به جایی نمی‌برد، سرانجام همان‌ها را به یاری خود می‌خواند تا نظریه خود را تثبیت کند. وی در طول کتاب، به اختصار به شیوه‌های فقه سنتی و ناکارآمدی آن‌ها، اشاره می‌کند و دیگر از آن‌ها بحثی نمی‌کند. اما در پایان کتاب برخی از این شیوه‌ها را در نظریه ترجمه فرهنگی متون دینی خود به کار می‌گیرد. یکی از این راه‌حل‌ها نظریه تقدم مقاصد شریعت بر احکام است. با این حال، مدعی است که این‌ها راه به جایی نمی‌برند و «محک تجربه ضعف‌های آن‌ها را بر ملا کرده و بر آفتاب افکنده است» (ص ۱۲۳). اما هنگامی که نظریه مطلوب خود را پیش می‌کشد، یعنی ترجمه فرهنگی متون دینی از طریق تفکیک بین ظرف و مظروف، یکی از معیارهای شناخت صورت از محتوا یا ظرف از مظروف، را «تاسازگاری با اهداف و مقاصد شریعت» (ص ۴۷۷) می‌داند. اما این مقاصد شریعت همان شیوه‌ای است که بیش از هزار سال قدمت دارد و گاه برای فهم اهداف شریعت از احکام شریعت، به کار گرفته می‌شود. این شیوه همان است که قدما بدان می‌گویند: «کرّ علی ما قرّ».

حاصل آن که در عین همدلی با دغدغه اصلی نویسنده، یعنی همسازی دین و اخلاق در دنیای مدرن، درباره کارآمدی این راه حل همان را می‌توان گفت که نویسنده در نقد راه‌حل‌های پیشین گفته است. نویسنده در باب ناکارآمدی نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، نوشته بود که مشکل اصلی آن است که توصیه در جهت به کارگیری علوم جدید در افتا، برای کسانی که اساساً ظنون عقلی و تجربی را فاقد اعتبار می‌دانند، راه به جایی نمی‌برد (ص ۳۷۹-۳۸۰). حال همین را می‌توان به نویسنده گفت و مدعی شد از کسانی که پارادایم حاکم بر جهان مدرن را قبول ندارند، چگونه می‌توان خواست که ضوابط و عقلانیت آن را بپذیرند. حاصل آن که بخشی از راه برون‌شدی که فنایی معرفی می‌کند، به همان نظریات کهن، مانند توجه به مقاصد شریعت، بازمی‌گردد و بخشی نیز مشکل نظریات قبلی را دارد. بدین ترتیب، «حکایت همچنان باقی» است.

