



مروری بر کتابِ اخلاقِ دین شناسی

محمدامیر قدوسی*

اخلاق دین شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت شناسانه فقه، کتابی است به قلم ابوالقاسم فنائی که نشر نگاه معاصر در سال ۱۳۸۹ هجری خورشیدی آن را در ۵۷۸ صفحه منتشر کرده است. این کتاب در یک بیان کوتاه ادعانه‌ای است مدلل، اندیشیده، متواضعانه و درعین حال با اعتماد به نفس کامل، علیه سنت اجتهاد فقهی رایج در حوزه‌های علمیه جهان اسلام و به ویژه جهان تشیع.

نویسنده اندوخته‌های فراوانی از دو سنت تعلیمی حوزوی و دانشگاهی در آستین دارد و علاوه بر سابقه طولانی آموزش و پژوهش در حوزه علمیه قم، به برکت بهره‌مند شدن از فرصت اعزام به انگلستان از سوی یکی از مؤسسه‌های مهم حوزوی قم برای ادامه تحصیل در حوزه فلسفه اخلاق، هر دو فضای دانشگاه‌های علوم انسانی ایران و انگلستان را تجربه کرده است، لذا می‌کوشد تا نمونه درخشانی از یک نقد سنجیده درباره اخلاق اجتهاد را به جامعه علمی تقدیم کند. کتابی که به جرئت می‌توان گفت واژه به واژه آن با دقت فراوان عبارت‌پردازی شده است و به روشنی پیداست که چکیده و دست‌آورد سال‌ها تأمل نویسنده فرزانه آن به ویژه در حوزه معرفت شناسی اخلاقی و فقهی است.

نویسنده در این کتاب تلاش کرده که به اصطلاحات علمی و الفاظ صناعت پای بند باشد، حرفش را صریح و روشن بزند و از پرده‌پوشی، ابهام و دوپهلوی سخن گفتن پرهیز کند. تلاش او برای بیان روشن مقصودش و استدلال‌های مفصلی که به سود ادعاهایش ارائه می‌کند و نیز تشقیق شقوق‌هایی که در جای‌جای کتاب به چشم می‌آید، خیلی زود خاستگاه نویسنده کتاب را معرفی می‌کند؛ به گونه‌ای که هر خواننده آشنا با ادبیات این موضوع، از ساختار کتاب و نحوه پردازش عبارت‌ها و نحوه ورود و خروج‌های نویسنده به بحث، این واقعیت را به آسانی

* دانش‌آموخته حقوق دانشگاه شهید بهشتی و سطوح عالی حوزه، پژوهش‌گر فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق.

درمی یابد که با یکی از پژوهش‌گران پای‌بند به سنت فلسفه تحلیلی روبه‌روست.

هم‌چنین در این کتاب به روشنی پیداست که نویسنده با زیست جهان‌فکری بنیادگرایان و طرفداران فقه رایج، در هر دو شاخه سنتی و انقلابی/مصلحتی آن کاملاً آشنا و در تقریر روایت‌های آنان از موضوعات مختلف، در اغلب قریب به اتفاق موارد امانت‌دار است. یکی از فضیلت‌های علمی فنائی در اثر حاضر این است که وی در بیان و تقریر استدلال‌هایی که هواداران فقه رایج به سود نظریات بنیادگرایانه‌شان اقامه می‌کنند از مغالطه پهلوان پنبه جداً می‌پرهیزد؛ به حدی که گاه صورت‌بندی فنائی از استدلال‌های آنان، که در نهایت از شش جهت به آن حمله می‌کند، شسته و رفته‌تر از آن چیزی است که بسیاری از خود آن بنیادگرایان در دفاع از مواضع خود ارائه کرده‌اند.

نسبت فنایی با اندیشه‌های برخی از سابقون روشنفکری دینی در این کتاب، اعلان تأییدی اجمالی در کلیات در عین ایراد انتقادهایی عمیق در جزئیات است؛ به گونه‌ای که در سرتاسر کتاب و به ویژه در سه فصل نهایی آن خواننده کاملاً حس می‌کند که فنائی، کلیت سه نظریه‌ای را که فارغ از صحت و سقم این انتساب، در بخشی از افکار عمومی نظریات بدیع یکی از روشنفکران دینی تلقی می‌شوند، یعنی نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، نظریه بسط تجربه نبوی و نظریه لزوم ترجمه فرهنگی متون دینی را تلقی به قبول کرده، اما در ریزه‌کاری‌ها و در کیفیت اقامه استدلال به سود آن‌ها و نیز در اصلاح پاره‌ای از خطاهای این نظریات به زعم خود، چنان پیش‌رفته که گویی این سه نظریه را به کلی از آن خود کرده و تصویر نهایی آن‌ها را به چیزی غیر از صورت اولیه‌شان بدل کرده است.

فنائی، عقلانیت فقهی رایج در حوزه‌های علمیه را مردود می‌شمارد و به رغم کسانی که تئوریسین یگه‌سالاری دینی بودند یا هستند، هواخواه دولتی فرادینی و مقید به رعایت بی‌کم‌وکاست حقوق بشر است. او بر خلاف یکی از روشنفکران دینی مشهور، وحی را نه صرفاً محصول شخصیت پیامبر اسلام که پیام خداوند متعال می‌داند که از طریق واسطه‌ای تاریخی و بشری به انسان‌ها ابلاغ شده است. فنایی در عین این که قرآن را پیام خدا می‌داند و نه صرفاً محصول شخصیت پیامبر اسلام، بر خلاف دین‌پژوهان و شریعت‌پژوهان متعلق به جریان اصلی حوزه‌های علمیه شیعه و سنی، به لوازم، آثار و پیامدهای تاریخی بودن و بشری بودن شخصیت پیامبر اسلام نیز کاملاً آگاه و ملتزم است.

فنائی در جای‌جای کتاب و در فصل‌های مختلف آن، برای اطمینان یافتن از این که مقصودش به روشنی بیان شده و برای آسوده خاطر شدن از این که مخاطب کتاب، مقصود او را دقیقاً مطابق با منظور وی دریافت کرده است، چنان پر صبر و حوصله قلم‌فرسایی می‌کند که ممکن است میزان تکرار پیاپی ادعاها و استدلال‌ها و بیان آن‌ها به روش‌ها و عبارات‌های گوناگون، از گنجایش حوصله خواننده کم‌طاقت یا سریع‌الانتقال فراتر باشد؛ هر چند تکرارهای

او غالباً به نور تاباندن بر موضوع از زوایای مختلف کمک می‌کند و این تکرارها اگر نه همیشه، در بسیاری از موارد، بصیرت‌افزا و برای آنان که با مدعیات او همدلند، به مثابه قند مکرر است. فنائی، کتابش را در هفت فصل مفصل سامان داده است. هفت فصلی که در کنار هم می‌کوشند این ادعا را تبیین و توجیه کنند:

فقه رایج در حوزه‌های علمیه، دارای مبانی معرفت‌شناسانه غیرعقلایی و ناپذیرفتنی است، زیرا این مبانی، حجیت ظنون عقلی و تجربی را در فرآیند استنباط حکم شرعی نمی‌پذیرد و بدین وسیله از اشراب یافته‌های علوم انسانی و تجربی و نیز از سرریز شهودهای اخلاقی انسان سلیم‌النفس به فتاوای فقهی جلوگیری می‌کند. از این رو بسیاری از فتاوای صادر شده در عصر ما نیز در بهترین حالت صرفاً متعلق به جهان قدیم است و نه تنها دردی از دردهای انسان معاصر را دوا نمی‌کند، بلکه خود مهم‌ترین علت تیره‌بختی و سیه‌روزی مسلمانان در عصر حاضر است.

فصل نخست: نشانیدن فقه به جای اخلاق

فنائی در فصل نخست کتاب اخلاق دین‌شناسی می‌کوشد تا این مدعا را اثبات کند که نمی‌توان فقه را به جای اخلاق نشانید. او در سراسر کتاب، و به ویژه در این فصل، بر شانه‌های مدعا و استدلال‌های کتاب پیشین خود یعنی دین در ترازوی اخلاق ایستاده است. کتابی که در آن کوشیده بود تا نشان دهد که اخلاق هیچ نوع وابستگی فرااخلاقی‌ای به دین ندارد؛ گرچه دین می‌تواند تحت شرایطی، تأثیرات مثبتی در اخلاقی شدن فرد و اجتماع داشته باشد. در واقع کتاب پیشین فنائی رابطهٔ ثبوتی و نفس‌الامری دین و اخلاق را کاویده بود و مدعی

شده بود که دین در تمام حوزه‌های زبان‌شناختی، وجودشناختی، روان‌شناختی و عقلانیت اخلاقی از دین مستقل است، اما کتاب حاضر متکفل بررسی رابطه اثباتی دین و اخلاق است و در صدد تبیین و توجیه اخلاق اجتهاد است؛ به بیان دیگر کتاب اخلاق دین‌شناسی کتابی در زمینه فلسفه فقه و دارای مدعاهایی در باب معرفت‌شناسی فقه و در مقام بیان اخلاق شریعت‌شناسی است.

او در این فصل می‌کوشد تا نشان دهد که علم اخلاق به علم کلام و نیز به علم فقه وابستگی معرفت‌شناختی ندارد و علم کلام و علم فقه نمی‌توانند چارچوب هنجارهای اخلاقی باشد، بلکه به عکس این علم کلام و علم فقه‌اند که به علم اخلاق وابستگی معرفت‌شناختی دارند و



بر این بنیاد هم باید هستی‌شناسی، خداشناسی، پیامبرشناسی و انسان‌شناسی عالمان مسلمان با اوصاف اخلاقی خدا هماهنگ باشد و هم باید فتوای فقهی عالمان مسلمان در آزمون ابطال‌پذیری اخلاقی قرار بگیرند.

فنائی بر این باور است که اوصاف اخلاقی خداوند از جمله عدالت و حکمت او، مقتضی آن است که در لوح محفوظ یا نفس الامر، هیچ حکم ضد اخلاقی‌ای وجود نداشته باشد؛ به بیان دیگر، خدای اخلاق چارچوب عمل خدای شارع/خدای مالک/خدای فقه را تعیین و تحدید می‌کند. باز هم به بیان دیگر از آن جا که خداوند مستجمع تمام صفات کمالیه است، اوصاف اخلاقی او بازدارنده او در هر گونه تشریح ضد اخلاقی هستند. بر این بنیاد، فقیهان موظفند تا در اجتهاد خود، اوصاف اخلاقی خدا را در نظر بگیرند و فتاوی فقهی خود را با محک اخلاق بسنجند و احکام ضد اخلاقی را به خداوند و شریعت او نسبت ندهند، زیرا در عالم ثبوت هیچ تشریح ضد اخلاقی‌ای وجود ندارد و این حقیقت، می‌بایست راهنمای عمل فقیهان در عالم اثبات باشد.

فنائی بر این باور است که شیوه فقیهان در استنباط احکام شرعی و تلقیاتی نادرست رسوخ کرده در ذهن و ضمیر آنان، که عمدتاً ناشی از تعالیم غیر عقلایی باب حجت در کتاب‌های علم اصول فقه است، آنان را به اشعریان مدرن یا پست مدرن بدل کرده است، زیرا در عین این که همچون معتزلیان معتقدند حسن و قبح از حیث وجودشناختی مقوله‌ای مستقل از دین است؛ از حیث معرفت‌شناختی، همچون اشعریان، عقل انسان را جز در باره چند حکم استثنائی، از جمله درباره لزوم شکر منعم و لزوم اطاعت از خدا، کاشف حسن و قبح نمی‌دانند.

بر این بنیاد، فقیهان عدلی/شیعه در مقام عمل یعنی در هنگام استنباط احکام شرعی تفاوتی با اشعری‌ها ندارند، زیرا نتیجه هر قیاس تابع اخس مقدمتین آن (= مقدمه پست‌تر و نازل‌تر) است و با قبول عدم صلاحیت عقل در کشف حسن و قبح، به‌رغم پذیرش استقلال وجودشناختی حسن و قبح، دخالت عقل در استنباط فقهی به نحوی غیر رسمی تعطیل می‌شود و نقل و اجماع کاشف از قول معصوم که بازگشت آن نیز به نقل است، به تنها منبع استنباط فقهی بدل می‌شود.

فنائی معتقد است عقلای عالم، بر خلاف ادعای عالمان اصولی پرورش یافته در حوزه‌های علمیه، ظنون نقلی را بر ظنون عقلی ترجیح نمی‌دهند؛ بلکه ظن قوی‌تر را بر ظن ضعیف‌تر ترجیح می‌دهند و در این ترجیح خود، عقلی یا نقلی بودن منشأ ظن را دخالت نمی‌دهند. در حالی که فقیهان و اصولیان در حوزه‌های علمیه، به‌رغم سیره عقلی، با تقسیم ظنون به معتبر و غیرمعتبر، صرفاً ظنون نقلی را حجت و معتبر می‌دانند.

نویسنده کتاب اخلاق دین‌شناسی معتقد است روایاتی که برای این ترجیح غیر عقلایی

بدان‌ها استناد می‌شود، بر فرض اعتبار سندی، از مصادیق ظنون نقلی است و در نتیجه در برابر شهود معرفت‌شناختی انسان متعارف، مبنی بر ناروایی تفاوت گذاشتن میان ظنون نقلی و ظنون عقلی، تاب و توان مقاومت ندارد، زیرا استناد به آن‌ها در این مقام نوعی مصادره به مطلوب است. به بیان دیگر از آن‌جا که معرفت‌شناسی فقه، علمی فرادینی است، نمی‌توان احکام عقلانی آن را به وسیله منقولات ظنی تخصیص زد.

فصل دوم: فقه و چالش‌های عصر جدید

نویسنده در فصل دوم کتاب اخلاق دین‌شناسی می‌کوشد نشان دهد که اجتهاد مصطلح رایج در حوزه‌های علمیه در حل مسائل جهان جدید کارآمد و راه‌گشا نیست. نویسنده گرچه با کاربست ظاهراً عامدانه تعبیری نظیر «ناکافی بودن اجتهاد مصطلح» می‌کوشد، سایه روشنی از آخرین تعبیر امام خمینی درباره فقه و فقاهت در نامه موسوم به «منشور روحانیت» در ذهن و ضمیر مخاطب ایجاد کند، به روشنی نشان می‌دهد که از این تعبیر، مقصودی به کلی متفاوت از مقصود برسازنده این تعبیر در نظر دارد؛ به بیان دیگر، نویسنده گرچه در تشخیص مشکل یعنی ناکافی بودن اجتهاد مصطلح با برسازنده عالی قدر این تعبیر همدل است، در تجویز راه حل فرسنگ‌ها از اندیشه اصول فقهی و معرفت‌شناختی ایشان فاصله می‌گیرد.

فنائی در این فصل می‌کوشد نشان دهد که فقیهان خصوصیات و بافتار جهان جدید و در نتیجه عناوین و احکام موضوعات این جهان را نمی‌شناسند. او در این فصل به نفع این مدعا اقامه استدلال می‌کند که چون احکام شریعت درباره موضوعات خاصی صادر شده‌اند، با تغییر موضوعات یا بافتار موضوعات، احکام نیز تغییر می‌کنند. تفاوت مهم فنائی با دیگر فقیهانی که عموم آنان نیز این مقدار را می‌پذیرند که تغییر موضوع مستلزم تغییر حکم است، در این نکته است که از نظر فنائی، فهم فقیهان از چگونگی تغییر موضوعات و بافتار آن‌ها صحیح نیست. به بیان دیگر، فقیهان به دلیل عدم آگاهی از بافتار جهان جدید، موضوعاتی را تغییر نیافته تلقی می‌کنند که به نظر فنائی به دلیل تغییر بافتار جهان جدید، در مقایسه با جهان قدیم، با آن‌چه پیش‌تر بوده‌اند از ماه تا ماهی تمایز یافته‌اند و در نتیجه، عناوین و احکام آن‌ها نیز با آن‌چه پیش‌تر بوده‌اند، به کلی متفاوت شده است.

فنائی معتقد است شماری از عواملی که جهان جدید را با جهان سنت متمایز می‌کند اولاً: گسترش و نهادینه شدن سکولاریزم است. ثانیاً: گسترش و نهادینه شدن باور به رئالیسم پیچیده به جای رئالیسم خام در معرفت‌شناسی است که وی آن را نشان دادن اراده به جای حق می‌نامد. ثالثاً: فراگیر شدن عقلانیت و اخلاق مدرن است و رابعاً: گسترش و نهادینه شدن باور به تاریخی بودن و غیر ابدی بودن بخش‌هایی از شریعت است.

به باور او این ویژگی‌ها و برخی ویژگی‌های دیگر جهان جدید، در واقع امر، تأثیر خود را بر بافتار

بسیاری از موضوعاتی که ظاهراً همان موضوعات سابق‌اند، گذاشته و در نتیجه عناوین و احکام آن‌ها را از یزید تا بایزید تغییر داده است. مقصود فنائی از سکولاریزم که درباره آن به هیچ وجه ارزش داوری منفی نیز ندارد، این است که: «در عالم هستی واقعیت‌ها یا روابط بسیاری هست که هم ثبوتاً و هم اثباتاً فرادینی‌اند یعنی (۱) نه واقعیت و عینیت آن‌ها به اراده خداوند وابسته است و (۲) نه شناخت آن‌ها در گرو مراجعه به متون دینی است، بلکه عقل و تجربه انسان در مقام تصدیق و پذیرش واقعیت داشتن این امور به وحی و شرع نیاز ندارد.» (اخلاق دین‌شناسی، ۱۲۲)

منظور او از «نشان دادن اراده به جای حق» این است که انسان عصر جدید بر خلاف انسان عصر قدیم، خود را در مقام کسب معرفت، منفعل و تماشاگر نمی‌بیند و حقیقت را روشن و خالی از غموض و پیچیدگی تلقی نمی‌کند؛ بلکه خود را فعال و بازیگر و خصوصیات روحی و شخصیتی خود را در فهم حقایق موثر می‌بیند و بر این باور است که ساختار حقیقت نیز پیچیده و لایه لایه است. بر این بنیاد از خلط میان قطع روان‌شناختی و قطع معرفت‌شناختی پرهیز می‌کند و می‌فهمد که میزان اعتبار دانش‌های او غالباً ظنی است و نه یقینی و گستره زمانی اعتبار آن‌ها نیز غالباً تا اطلاع ثانوی و استعجالی است و نه لزوماً ابدی و همیشگی.

از آن جا که انسان‌ها در مقام کسب معرفت، صرفاً تماشاگر نیستند و با توجه به خصوصیات مختلف ژنتیکی، تربیتی، محیطی، روان‌شناختی و ... انسان‌ها، تصاویر گوناگونی از یک حقیقت واحد در ذهن و ضمیر انسان‌های گوناگون پدیدار می‌شود، انتخاب و اراده انسانها در مقام برگزیدن تصویری از میان تصاویر ادعایی حقیقت مدخلیت پیدا می‌کند و اراده انسان در برگزیدن حقیقت، جایگزین انفعال او در برابر آن می‌شود.^۱

۱. وقتی به تعبیر نشان دادن اراده به جای «حق» بیشتر دقت می‌کنیم، این گمان در ما تقویت می‌شود که چون در ادبیات فارسی واژه «حق» معمولاً معادل right به کار می‌رود، شاید بهتر بود که فنائی در تعبیر نشان دادن اراده به جای حق، با صرف نظر کردن از کاربست واژه حق از واژه حقیقت استفاده می‌کرد. خصوصاً به این دلیل که او در همین کتاب، حق را در همین معنا یعنی right و در مقابل good یعنی خیر / خوبی نیز به کار برده است.

افزون بر این فنائی در این فصل ادعای قابل تاملی نیز دارد. او می‌گوید در جایی که آدمی از حیث نظری نمی‌تواند میان دو تفسیر و برداشت از حقیقت یکی را بر دیگری ترجیح دهد، می‌تواند بر اساس مرجحات عقل عملی یکی از آن دو تصویر را انتخاب کند؛ یعنی می‌تواند آن تصویری را برگزیند که پیامد بهتری دارد و به مصلحت نزدیک‌تر است. گمان می‌کنم این بیان فنائی استعداد کژتابی دارد. به نظرم تفسیر قابل قبول این سخن آن است که در جایی که دو تفسیر و تصویر از حقیقت از حیث نظری با یک دیگر تکافؤ کرده‌اند، اقتضای عقلانیت نظری صرفاً عدم حکم است و فاعل شناسا مکلف است از داوری نظری در این باره خودداری کرده و احتمال صدق هر یک از این دو تصویر را تا اطلاع ثانوی در بقعه امکان بگذارد. در عین حال او می‌تواند در مقام عمل و برای رفع حیرت عملی و بدون ادعای کشف واقع و یا تلقین کشف واقع به خود، فقط برای تسهیل اعمال و اقدامات خود با آن تصویری که مصلحت بیشتری را تأمین می‌کند صرفاً و صرفاً از حیث عملی معامله حقیقت کند.

باری، از منظر فنائی، اخلاق در جهان جدید به اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی تقسیم شده است. در اخلاق اجتماعی جهان جدید، برابری انسان‌ها و حقوق طبیعی آن‌ها و تشخیص و تفرّد آنان به خط قرمزهای هر گونه تشریح الهی یا بشری بدل شده است و رابطه خصوصی اشخاص با خدا و میزان تدبیر و تشریح آنان در حقوق اجتماعی آن‌ها مدخلیتی ندارد. هم‌چنین عقلانیت جهان جدید برای تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها در جستجوی حکمرانی خوب و نه صرفاً حکمران خوب است و فضیلت نهادها را در رتبه مقدم از فضیلت اشخاص قرار می‌دهد. جهان جدید جهان تقدم حق (=right) بر خیر (=good)، جهان بیرون راندن دست قدرت دولت‌ها از زندگی خصوصی شهروندان و جهان معطوف کردن همت دولت‌ها بر آباد کردن زمین و نه سنگ‌فرش کردن جاده‌های بهشت، به‌ویژه بهشت اجباری است.

از نظر فنائی جهان جدید، جهانی است که در آن تاریخی بودن بخش‌هایی از هر دوی دین و معرفت دینی روشن شده است. از منظر او پارادایمی که رابطه میان خداوند و بندگان را همان رابطه مولی/ارباب و عبد/برده تلقی می‌کند و پارادایم حاکم و مسلط بر ذهنیت فقیهان در استنباط احکام شرعی، پارادایمی منسوخ است که تغییر آن ضروری است. از منظر فنائی تغییر این پارادایم به تغییر الگوی اجتهاد و در نتیجه به تغییر بسیاری از فتاوی فقهی منجر خواهد شد. فتاوییی که انسان‌ها را درگیر ظواهر، ترس، وسواس و احتیاط افراطی برای در امان ماندن از خشم ارباب می‌کند و برای نمونه آن‌ها را مکلف می‌کند در جایی که امکان تشخیص قبله را ندارند، یک نماز را چهار بار و به چهار جهت بخوانند تا آسوده خاطر باشند که خداوند آن‌ها را مجازات نمی‌کند.

نویسنده کتاب اخلاق دین‌شناسی بر این باور است که پس از مواجهه جدی‌تر شرق با غرب و پس از مشاهده پیشرفت‌های خیره‌کننده اهالی نیمکره باختری زمین، تکاپو برای اصلاح اوضاع در نیمکره خاوری، به فقیهان و احیاگران مسلمان هم سرایت کرد. از این رو آنان کوشیدند تا از ظرفیت‌های سنت اصولی و فقهی خود برای تبریته دین و معرفت دینی از نقش داشتن در عقب ماندگی تاریخی جهان اسلام استفاده کنند. وی پس از بیان چهارراه حل

مضافاً بر این گرچه فنائی در این کتاب موضع خود را در باب چرایی و نیز لوازم و پیامدهای معرفت‌شناختی تعارض دعاوی ادیان به صراحت روشن نمی‌کند و برای نمونه ما از او نمی‌شنویم و نمی‌خوانیم که صرفاً پلورالیسم نجات را درست می‌داند یا به پلورالیسم صدق هم باور دارد؛ در دو جای کتاب عباراتی دارد که موهم این معناست که در هنگام نگارش این کتاب، همچون عبدالکریم سروش با پلورالیسم صدق همدلی داشته است. یکی در پاورقی نخست صفحه ۱۳۸ کتاب در فصل دوم که تکافؤ ادله در امور دینی را دلیل مضاعفی برای اثبات پلورالیسم دینی معرفی می‌کند و دیگری در پاراگراف نخست صفحه ۲۱۰ در فصل سوم که در مقام دفاع از رئالیسم پیچیده، یکی از لوازم سوء قبول رئالیسم خام را نفی کثرت‌گرایی وجودشناختی و معرفت‌شناختی معرفی می‌کند.

متفاوتی که از سوی شخصیت‌های مختلف در میان این گروه از دین پژوهان مطرح شده است، به درستی ادعا می‌کند که هیچ‌یک از این راه‌ها برای حل مشکل کافی نیست و در واقع آنان از شناخت دقیق مشکل و در نتیجه راه حل آن عاجز مانده‌اند.

راه حل نخست، تمسک به عناوین ثانویه‌ای نظیر نفی عسر و حرج و ضرر است. از نظر مطرح‌کنندگان این راه حل، وجود توأمان احکام اولیه و ثانویه از یک سو، ثبات و جاودانگی شریعت را تضمین می‌کند و از سوی دیگر، نشان‌دهنده ظرفیت شریعت برای چیره شدن بر مشکلات موقتی و مقطعی است.

راه حل دوم، تمسک به احکام ولایی حاکم اسلامی است. احکامی که در چارچوب منطقه الفراع شریعت صادر می‌شود و تعارضی با احکام اولیه و ثانویه شرعی ندارد و در عین حال در برابر احکام اولیه و ثانویه که بیانگر بخش ثابت احکام شرعی‌اند، نشان بخش متغیر احکام شرعی است.

راه حل سوم، تمسک به تلقی خاصی از مقاصد شریعت است؛ یعنی استنباط احکام شرعی با در نظر داشت مفاد متونی که بیانگر مقاصد شریعت‌اند. از نظر آنان چنین کاری فتاوی فقهی را به مثابه منظومه‌ای متوازن در جهت برآوردن اغراض نهایی شارع ارتقا می‌دهد.

راه حل چهارم، عنایت به نقش زمان و مکان در اجتهاد و تقدم وجوب حفظ اصل و مصلحت نظام بر تمام احکام اولیه و ثانویه شرعی است. قسم اخیر در راه حل چهارم ظاهراً همان نظریه بدیع و بی سابقه امام خمینی است؛ هم‌چنان که نقش زمان و مکان در اجتهاد نیز در شمار تأکیدات ایشان به ویژه در سال‌های پایانی حیاتشان بود.

فنائی معتقد است هیچ‌کدام از این راه‌ها به خودی خود، لزوم تغییر عقلانیت فقهی حاکم بر حوزه‌های علمیه، یعنی لزوم تغییر در انگاره حجت‌نداستن ظنون عقلی و تجربی را نشانه نرفته‌اند و این *أم المصائب عقلانیت حوزوی* را به خطاهای کوچکی در حوزه تطبیق موضوعات، آن هم بدون التفات به تغییر بافتار جهان جدید در مقایسه با جهان قدیم، فروکاسته‌اند.

فصل سوم: عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن

فنائی در فصل سوم، عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن را مقایسه می‌کند. از نظر او عقلانیت از حیث هنجاری مقوله‌ای فرادینی، فراتاریخی و فرافرهنگی است. آن چه وصف سنتی یا مدرن می‌پذیرد، عقلانیت توصیفی است و البته فنائی معتقد است که عقلانیت مدرن به عقلانیت هنجاری نزدیک‌تر است و حجاب‌های گوناگون معرفتی، تشخیص این مهم را در جهان سنت، دشوار کرده بوده است. از نظر فنائی عقلانیت در دوره سنت «جزم‌اندیشانه» بوده و حال آن که عقلانیت در عصر جدید «انتقادی» است. «در عقلانیت جزم‌اندیش اعتبار اصول و

معیارهای عقلانیت همیشگی و نهایی است و احتمال خطا و شک و تردید در مورد آنها وجود ندارد، اما در عقلانیت انتقادی اعتبار این اصول و معیارها فی بادی النظر و استعجالی است.» (اخلاق دین‌شناسی، ۲۰۸) از نظر فنائی گذشتگان بنا بر قبول رئالیزم خام به دنبال «وصول» به حقیقت بوده‌اند و حال آن‌که ما در عصر جدید بنا بر قبول رئالیزم پیچیده به دنبال «تقرّب» به حقیقت هستیم.

هم‌چنین از نظر فنائی عقلانیت به دو نوع نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقلانیت نظری به معنای تناسب دلیل و مدعا است. در دیگر سو، عقلانیت عملی خود از دو حیث متفاوت به دو قسم مختلف تقسیم می‌شود: از یک حیث به اخلاقی / دیگرگرا و اقتصادی / خودگرا تقسیم می‌شود؛ و از حیث دیگری به ابزاری یعنی ناظر به وسایل و غیر ابزاری یعنی ناظر به اهداف تقسیم می‌شود. عقلانیت اخلاقی به معنای سنجش ابزارها یا اهداف از دیدگاه اخلاقی است. از سوی دیگر عقلانیت اقتصادی به معنای سنجش ابزارها یا اهداف از دیدگاه سود و زیانی است که به دنبال دارد. هم‌چنین عقلانیت عملی ابزاری به معنای تناسب هدف و وسیله است و عقلانیت عملی غیر ابزاری به معنای تشخیص درست اهداف است.

نویسنده کتاب اخلاق دین‌شناسی بر این باور است که خصوصیات جهان ما بر تمام ساحات عقلانیت اثر گذاشته است و دین‌شناس / شریعت‌شناس واقعی کسی است که به اجتهاد یا تقلید، نسبت به این مبادی متفطن باشد. در جهان جدید عقلانیت نظری اقتضا می‌کند که دست بالا، در غیر از ریاضیات و منطق به دنبال یقین نگردیم. از بنیادگرایی کلاسیک دست بکشیم، بدانیم که راه‌های کسب معرفت صرفاً از دل استدلال و قیاس و استقرا و در یک کلمه حجت استنتاجی عبور نمی‌کند و بدیهیات و نظریات ثابت و ابدی نبوده، سیال و تغییر پذیرند.

هم‌چنین عقلانیت در جهان جدید مقتضی آن است که در عقلانیت عملی از وسایل غیر متناسب با اهداف استفاده نکنیم. البته در جهان سنت نیز علی القاعده تناسب وسیله و هدف مراعات می‌شده است، اما تشخیص بایسته‌های این تناسب در جهان ما لوازم تازه‌ای به‌ویژه در تشخیص مصادیق به دنبال آورده است؛ مثلاً ما موظفیم که برای رسیدن به ثبات و نظم اجتماعی، حقوق طبیعی بشر را نقض نکنیم و به بهانه حفظ امنیت، تحفه امنیت گورستانی را برای شهروندانمان به ارمغان نیاوریم. ما طبق عقلانیت جدید موظفیم چیزی را که به خودی خود هدف است، ابزار رسیدن به اهداف پست‌تر قرار ندهیم؛ مثلاً ما حق نداریم کرامت انسانی اشخاص را با اعمال شکنجه‌های سیاه و سفید قرون وسطایی بر جسم و روح آنان لگدمال کنیم تا مخالفانمان را بترسانیم و به خیال خود ثبات مُلک و ملت را بدین وسیله تضمین کنیم.

ما مکلفیم در جایی که موظف به ترجیح هنجارهای اخلاقی بر منافع شخصی هستیم، منافع

شخصی را بر بایسته‌های اخلاقی مقدم ندانیم و نداریم. برای نمونه ما حق نداریم برای رسیدن به مقامات بالاتر، یا ثروت بیشتر، نفاق بورزیم و دروغ بگوییم و مدیحه‌سرای مقامات بالاتر باشیم یا برای تضمین احترام شخصیت مورد علاقه‌مان، حق آزادی بیان مخالفان او را تحدید و مخالفان او را تهدید کنیم.

عقلانیت جدید از ما می‌خواهد که انسان‌ها را بر اساس صدق و کذب باورهایشان از منظر خودمان قضاوت نکنیم، بلکه صداقت و جدیت آنان در مسیر تشخیص باورهای صحیح از سقیم را ملاک تقوای علمی اشخاص بدانیم؛ فارغ از آن‌که آن صداقت و جدیت از منظر ما به باور صحیح هم منجر شده است یا خیر. عقلانیت جدید از ما می‌خواهد اعتقادات افراد را در حقوق انسانی آن‌ها بی‌تأثیر بدانیم و حقوق انسان بما هو انسان را به درستی باورهای او یا پای‌بندی او به بایسته‌های عملی آن باورها گره نزنیم.

از نظر فنائی دربرگیرندگی عقلانیت در تمام حوزه‌های معرفت عام و گسترده است؛ به عبارت دیگر عقلانیت در همه انواع معرفت مدخلیت دارد. از نظر او عقلانیت فلسفی و عقلانیت عرفانی و عقلانیت تجربی و ... همه و همه معنادار و البته از یکدیگر متمایزند. از این رو حتی عرفان هم واجد عقلانیت خاص خود است نه این‌که اساساً فاقد هنجارهای عقلانی باشد. بر این اساس عقلانیت روح جاری در تمام حوزه‌های زیست انسان و داور نهایی تمام نزاع‌های معرفتی است.

از منظر فنائی انتقادهای نقل‌گرایان و برخی عارفان به عقلانیت وارد نیست، زیرا نقل‌گرایان با ترجیح ظنون نقلی به ظنون عقلی بر خلاف سیره خردمندان رفتار می‌کنند و برخی از عارفان همچون جلال‌الدین بلخی هم که عقل و عقلانیت را نقد کرده‌اند درکشان از عقلانیت ناقص و صرفاً شامل عقلانیت خودگرای غیراخلاقی بوده و در واقع نوع خاصی از عقلانیت را نقد کرده‌اند. نویسنده کتاب اخلاق دین‌شناسی بر این باور است که نگاه انتقادی به عقل و عقلانیت صرفاً از طریق خود عقل و عقلانیت ممکن است و چنان‌که جلال‌الدین بلخی گفته است: «هم ترازو را ترازو راست کرد».

در بخشی از فصل سوم کتاب، فنائی در جواب این سوال که وقتی عقل عملی خودگرا، ما را به کسب بیشترین نفع برای شخص خودمان فرامی‌خواند؛ چرا ما باید به دعوت عقل عملی دیگر گرا لیبیک بگوییم؟ به عبارت دیگر چرا باید اخلاقی باشیم؟ سه پاسخ متفاوت ارائه می‌کند: پاسخ اول آن است که بدیهی است که عقلانیت اخلاقی بر عقلانیت اقتصادی تقدم دارد. پاسخ دوم آن است که عقلانیت اقتصادی با عقلانیت اخلاقی سازگار است و تأمین نیازهای دیگرگروانه، نیازهای شخصی خود انسان از جمله رهایی از عذاب وجدان و ارضای حس دیگر خواهی او را نیز تأمین می‌کند. پاسخ سوم آن است که از چشم بصیر عاقبت‌اندیش، عقلانیت اخلاقی و عقلانیت اقتصادی با هم منافاتی ندارند و منافات این دو، برداشت چشم کوتاه بین

است، زیرا منافع بلندمدت و پایدار اشخاص در پرتو اخلاقی زیستن تأمین می‌شود.

فصل چهارم: عقلانیت فقهی و عقلانیت عرفی

فنائی در فصل چهارم، عقلانیت فقهی و عقلانیت عرفی را با هم مقایسه می‌کند. او معتقد است که احکام شرعی موجود در متون دینی، به خودی خود نسبت به ابدی بودن یا موقت بودن لاقتضا و لابشرط هستند و مقتضای احتیاط آن است که ابدی یا تاریخی بودن هر یک از آن‌ها را به صورت مستقل بررسی کنیم. به باور فنائی فقیهان گاه احکام موقتی‌ای را ابدی انگاشته‌اند که دلیلی برای تعمیم آن‌ها به دوران‌هایی پس از عصر صدر اسلام وجود ندارد، بلکه به دلیل خردستیز بودن آن‌ها از منظر انسان عصر جدید، تاریخی بودن‌شان قابل اثبات است. هم‌چنین فنائی معتقد است که برخی از احکام موجود در متون دینی مانند جواز برده داری از تحمیل‌های زمینه و زمانه به شریعت بوده‌اند و ناپذیرفتنی بودن آن‌ها از منظر شهود اخلاقی انسان متعارف دلیل روشنی بر نسخ آن در دوران ماست. هم‌چنین فنائی بر این باور است که بسیاری از احکام خردستیز موجود در متون دینی، حاصل تحریف این متون در طول تاریخ است.

به باور نویسنده کتاب اخلاق دین‌شناسی، چون در لوح محفوظ یا نفس‌الامر هیچ حکم خردستیزی وجود ندارد و تمام احکام موجود در لوح محفوظ خردپذیر یا نهایتاً خردگریز هستند، فقیهان می‌بایست که فتاوایشان را با عیار خرد بسنجند و چنان‌چه استنباط خود از احکام شریعت را خردستیز یافتند آن را بنابر لزوم عقلی خالی بودن لوح محفوظ از چنین احکامی بپیرایند و حکم شرعی اثباتی را با حکم شرعی ثبوتی موزون کنند.

البته فنائی در بخش‌هایی از فصول دیگر همین کتاب، علاوه بر تعمیم ناروا، تحمیل و تحریف، درک نادرست فقیهان از معنا و مفهوم عصمت پیشوایان دینی و نیز درک نادرست از مفهوم خاتمیت پیامبر اسلام را از زمره عواملی می‌داند که منجر به ابدی و جاودانی پنداشتن برخی احکام موقتی یا تصمیمات و اعمال پیشوایان دینی شده است؛ بدین معنا که تلقی غلط از معنا و مفهوم عصمت پیشوایان دینی منجر به غیربشری دیدن اولیای دین و عدم تفضن به تأثیرات فرهنگ زمانه و سرزمین بر گفتارها و رفتارهای پیشوایان دین شده است. هم‌چنین درک ناصحیح از خاتمیت پیامبر منجر به این شده است که ثبات و تغییرناپذیری و جمود، مقتضای خاتمیت پیامبر اسلام و تغییرپذیری و تحول‌گرایی و انعطاف، مغایر خاتمیت ایشان قلمداد شود.^۱

۱. گمان می‌کنم همراستا با نظریه فنایی، حتی می‌توان در مقام تعیین انواع احکام، علاوه بر تقسیم آن‌ها از حیث گستره زمانی شمول، یعنی تقسیم احکام به فراتاریخی یا تاریخی، احکام شرعی را از حیث گستره شمول مکانی نیز به دو نوع

باری، از منظر فنائی فقیهان آن چنان که باید و شاید به مقتضیات عقلانیت نظری توجه نمی‌کنند؛ چنان که پیش‌تر گفتیم عقلانیت نظری اجمالاً به معنای تناسب دلیل و مدعاست. عقلانیت نظری تفصیلاً به معنای تناسب حکم و موضوع، تناسب حکم و سند و تناسب متن و سیاق است و فنائی مدعی است که فقیهان آن چنان که باید و شاید به این سه موضوع عنایت ندارند.

مثلاً فقیهان میان حکم جواز تصدی منصب زعامت سیاسی با موضوع مرد بودن، بنابر تأثیر پذیرفتن از سنت مردسالار، تناسبی برقرار می‌بینند که از منظر عقل مدرن و پیراسته از رسوب‌های مردسالارانه چنین تناسبی وجود ندارد. یا مثلاً گاه برای اثبات یک حکم شرعی خطیر به یک خبر واحد استناد می‌شود؛ حال آن‌که خردمندان برای اثبات امور خطیر دلایلی متناسب با اهمیت همان امور مطالبه می‌کنند.

اما از نظر فنائی مثلاً «دلایلی که در فقه سنتی در باب سیاست به سود ولایت فقیه آورده می‌شود، از دلایلی که در باب طهارت به سود احکام عبادی فردی آورده می‌شود ضعیف‌تر است» (اخلاق دین‌شناسی، ۲۵۷). «به همین ترتیب اگر کسی بخواهد تناسب متن و زمینه را رعایت کند نمی‌تواند احکام شرعی مربوط به تجارت بین‌الملل را از روایتی که درباره کرایه کردن بغل (= قاطر) صادر شده استنباط کند» (همان، ۲۵۸).

هم‌چنین فنائی بر این باور است که اکثر احکام اسلام امضائی‌اند و این امر به معنای سیره و داب شارع در تایید عرف زمانه است، مگر آن‌که آن عرف با یکی از اصول مهم مطمح نظر خداوند، اعم از اصول اخلاقی یا شرعی منافات داشته باشد. لازمه کثرت احکام امضایی در اسلام این است که کثیری از احکام اسلام واجد مصلحت غیبی خاصی نیستند، زیرا نمی‌توان مدعی شد اعراب بدوی در قبایل حجاز که بسیاری از عرف‌هایشان نظیر ظهار در صدر اسلام تایید نشده است و بسیاری از عرف‌هایشان نظیر لعان، میزان دیه قتل نفس، بسیاری از مناسک حج و ... نیز در صدر اسلام امضا شده است، به مصالح و مفاصد غیبی این احکام آگاهی داشته‌اند.

فرامگانی و مکانی تقسیم کرد؛ یعنی ممکن است که حکم شرعی یک موضوع ظاهراً واحد در یک تاریخ واحد، در دو قسمت از کره زمین متفاوت باشد.

مثلاً ممکن است در همان زمان صدر اسلام، حکم دیه جنایت خطایی محض، در حجازی که بر پایه نظام قبیلگی استوار شده است، متفاوت باشد از حکم دیه جنایت خطائی محض در ایران عصر ساسانی که مدنیت یافته بوده و نسبت به فرهنگ فروتر اعراب، فرهنگی فراتر و راقی‌تر و پیشرفته‌تر محسوب می‌شده است. پذیرفتنی نیست که در صورت حصول شرایط پرداخت دیه جنایت خطائی محض، عاقله هم در جامعه بدوی حجاز مسئول پرداخت دیه جنایت خطایی محض باشد و هم در دولت - شهری همچون آتن در یونان با آن سابقه اعجاب‌انگیز مدنیت و هم در کلان‌شهری همچون تیسفون در ایران با آن روایت‌های تاریخی از شکوه مدنی آن.

فنائی معتقد است اکثر احکام اسلام خصوصاً احکام غیر عبادی آن واجد چنین خصوصیتی هستند؛ یعنی هم امضایی اند و هم فاقد مصالح و مفاسد غیبی اند. فنائی بر این باور است که بالغ بر ۹۹ درصد احکام اسلام، امضایی و فاقد مصالح غیبی اند.

فصل پنجم: قبض و بسط تئوریک فقه

سه فصل نهایی کتاب اخلاق دین شناسی، یعنی فصول پنجم، ششم و هفتم، متکفل بازسازی سه نظریه منسوب به یکی از روشنفکران دینی است. فصل پنجم نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت را طرح و نقد و بازسازی می کند، فصل ششم با نظریه بسط تجربه نبوی چنین می کند و فصل هفتم همین کار را با نظریه ترجمه فرهنگی متون دینی انجام می دهد.

فنائی در فصل پنجم از کتاب اخلاق دین شناسی، کلیت نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت را می پذیرد و آن را بهترین تبیین موجود در این حوزه قلمداد می کند، با این حال ایرادهای بسیار جدی ای بر این نظریه وارد می کند و در نهایت می کوشد با اصلاح آن خطاهایی که بدان ها اشاره کرده، این نظریه را بازسازی کند. از آن جا که نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت مفروضات بسیاری دارد، این فصل از کتاب اخلاق دین شناسی نسبتاً طولانی و گرانبار و آکنده از مباحث تخصصی در حوزه فلسفه علم و معرفت شناسی است. با وجود این، ما در این مرور کوتاه صرفاً به برخی از خطوط کلی آن بحث ها اشاره کرده و از پرداخت تفصیلی به جزئیات آن پرهیز می کنیم.

فنائی معتقد است که برسازنده این نظریه به رغم این که بر تأثیر غیراختیاری آگاهی از معارف نوین بشری بر کیفیت دین شناسی عالمان دینی تأکید می کند، از تمرکز بر این نکته غفلت کرده است که تأثیر اصلاح معرفت شناسی فقه بر دین شناسی تا چه اندازه سرنوشت ساز و انجام اختیاری این اصلاح به چه میزان ضروری است.

نویسنده کتاب اخلاق دین شناسی بر این باور است که تا وقتی که معرفت شناسی فقه اصلاح نشده و بدین وسیله راه تأثیر ظنون غیرنقلی در اجتهاد باز نگردد، آشنایی دین پژوهان و فقیهان با علوم جدید، عملاً تأثیر چشم گیری در برونداد فتاوی فقهی آنان نخواهد داشت، چون قرائت سنتی از معرفت شناسی فقه و مفاد باب حجت در کتب مرسوم اصول فقه در حوزه های علمیه، ظنون عقلی را در شمار ظنون نامعتبری تلقی می کند که عمل به مفاد آن در پیشگاه الهی موجب اجزا و برائت ذمه نمی گردد.

چنان که برسازنده این نظریه ادعا کرده است، نظریه قبض و بسط برای حل پارادوکس احیاگری تمهید شده است. احیاگران دین در هر عصر، کسانی هستند که می کوشند گوهر دین را احیا کنند و آن را به منزلت شایسته خویش بازگردانند. از آن جا که احیاگری دینی در عصر جدید تلاشی برای جمع میان ثبات و ابدیت با تغییر و تحول است، سرورش می کوشد ثبات را به دین

و تحول را به معرفت دینی نسبت بدهد. او می‌کوشد که اثبات کند گرچه دین ثابت است، معرفت دینی، پا به پای تحول سایر علوم بشری تحول می‌پذیرد. بر این بنیاد، نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، توأمان نظریه‌ای اصلاح‌گرانه، احیاگرانه و معرفت‌شناختی است.

«پارادوکس احیاگری را می‌توان در قالب این شرطیه منفصل صورت‌بندی کرد: دین یا ناقص است که در این صورت احیا کردن آن بی‌معناست و تکمیل آن کار پیامبران است نه کار احیاگران، زیرا احیاگران شارح‌اند نه شارع، و یا کامل است که در این صورت نیز احیای آن سالبه به انتفای موضوع [=منتفی الموضوع] خواهد شد و به تبع آن احیاگری دینی معنای معقول و محصلی نخواهد داشت.» (اخلاق دین‌شناسی، ۲۶۷)

گرچه سروش بعدها و در سیر تطورات نظری اش از ادعای ثبات دین دست می‌کشد؛ فنائی معتقد است که این تبدل رأی، دخلی به ذاتیات نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت ندارد و حتی بر فرض قبول نظریه جدید سروش در باب تغییرپذیری خود دین - که البته فنائی نیز با آغوش باز آن را می‌پذیرد - اعتبار نظریه قبض و بسط مخدوش نمی‌شود. چرا که «قبض و بسط معرفت دینی از دو منشأ متفاوت می‌تواند سرچشمه بگیرد: یکی قبض و بسط معارف غیر دینی و دیگری قبض و بسط نفس‌الامری خود دین.» (همان، ۲۸۶) و نظریه قبض و بسط سروش صرفاً درباره نوع اول قبض و بسط سخن می‌گوید و به باور فنائی در محدوده ادعای خود، من حیث المجموع و به شرط اصلاح و بازسازی، نظریه‌ای قابل قبول است.

سروش متقدم یکی گرفتن دین و معرفت دینی را ناشی از برخی خطاهای معرفت‌شناختی و وجودشناختی می‌داند. فقدان نگرش تاریخی، عجز از نگاه برون‌دینی، پذیرش رئالیزم خام، تلقی نادرست از حجیت ظنون، غفلت از هندسه و جغرافیای معرفت، تلقی نادرست از خلوص اندیشه دینی و یکی انگاشتن تحجر و خلوص، انکار صامت بودن شریعت در صورت عدم اضافه کردن پیش‌فرضهای معرفت‌شناختی شناسنده هنگام مواجهه وی با متون و جزم‌اندیشی و استبداد معرفت‌شناختی، عوامل معرفت‌شناختی‌ای هستند که عبدالکریم سروش آن‌ها را از جمله اسباب یکی انگاشتن دین و معرفت دینی تلقی کرده است.

هم‌چنین از نظر برسازنده این نظریه، تلقی نادرست از کمال و جاودانگی دین، تلقی نادرست از قلمرو دین و تقسیم خشک و تر به دینی و غیردینی یا اسلامی و غیراسلامی، فهم ناصحیح از معنا و مفهوم خاتمیت، پنداشت ناصواب از چیستی عصمت، دریافت نادرست از راز نیاز آدمیان به دین و نادیده انگاشتن چهره بشری و تاریخی بزرگان دین از زمره عوامل وجودشناختی خلط دین و معرفت دینی هستند.

فصل سوم کتاب اخلاق دین‌شناسی به تبع کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، مباحث مهمی درباره انواع معرفت‌شناسی، تفاوت معرفت‌شناسی پسینی و پیشینی، تفاوت تاریخ علم و فلسفه علم، انواع ربط معرفت‌شناختی اعم از تولیدی - مصرفی، دیالوگی، مسئله‌آفرینی، ربط

مبتنی بر پارادوکس تائید، ربط مبتنی بر اصل امتناع تناقض و لزوم رفع تعارض، تفاوت میان علوم مصرف کننده و علوم تولیدکننده و ... دارد که طرح و تبیین و بررسی مفصل انتقادی آن‌ها از سوی فنائی به این منظور انجام گرفته که آن چه به زعم وی ضعف‌ها و خلط‌های برسازنده نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت بوده است؛ نشان داده شود. فنائی در جای جای این فصل با لحنی سرشار از اعتماد به نفس و البته مشحون از ادب، بر آن چه خطاهای تصویری و تصدیقی عبدالکریم سروش می‌داند، به صراحت انگشت می‌گذارد.

نظریه قبض و بسط سه رکن توصیفی، تبیینی و تجویزی دارد. سروش در رکن توصیفی نظریه خود مدعی می‌شود که تاریخ به روشنی نشان می‌دهد که فهم از دین دائماً دست خوش تغییر شده است. او در رکن تبیینی نظریه خود مدعی می‌شود که تحول معرفت دینی ناشی از تحول در معارف غیر دینی است. و سرانجام رکن تجویزی / توصیه‌ای نظریه قبض و بسط بر این نکته انگشت می‌گذارد که دین‌شناسان موظفند که دانش خود را درباره معارف غیردینی افزایش بدهند تا از رهگذر ترابط رکن بیرونی معرفت دینی با رکن درونی معرفت دینی که همان مفاد منقول متون دینی است، اجتهاد معاصرانه و دین‌شناسی عصری تحقق یابد.

فنائی گرچه به هر سه رکن این نظریه انتقادهایی وارد می‌کند، همدلانه کلیت مفاد این هر سه رکن را می‌پذیرد. فنائی تصریح می‌کند بر خلاف ظواهر کلام سروش که بر این معنا اشعار دارد که «هر کشف تازه‌ای که در هر علمی رخ می‌دهد به تغییر و تحول در همه شاخه‌های معرفت می‌انجامد» (اخلاق دین‌شناسی، ۳۲۴ و ۳۲۵) و «هر عالمی برای پذیرش یا توجیه یک قضیه یا باور خاص موظف است همه قضایا و باورهای دیگر خود را هم تنقیح کند» (همان، ۳۲۵)، کلی بودن صدق هیچ کدام از این دو مدعا را قبول ندارد.

افزون بر این‌ها فنائی مدعی می‌شود که سروش در تبیین نظریه خود میان سه شاخه متفاوت از فلسفه تحلیلی غرب یعنی فلسفه علم، معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن به درستی تفکیک نکرده است. او هم چنین بر این باور است که رکن توصیه‌ای / تجویزی نظریه سروش با ادعاهایش در کتاب دانش و ارزش ناسازگار است. هر چند فنائی ادعای بنیادین سروش در کتاب دانش و ارزش یعنی عدم وجود هر نوع رابطه‌ای میان باید و است را نیز به این صورت کلی قبول ندارد. مضافاً بر این‌ها فنائی بر این باور است که سروش و برخی دیگر از پژوهش‌گران، میان هر سه یا دو تا از مغالطه‌های حقیقت و اعتبار، مغالطه باید و است و مغالطه طبیعت‌گرایان خلط کرده‌اند و این نکته دقیق بر آن‌ها پنهان مانده است که این مغالطه‌ها، از هم مستقل بوده و یک مغالطه واحد نیستند.

فنایی می‌گوید که «مغالطه حقیقت و اعتبار به استنتاج قضایا یا گزاره‌های اعتباری از قضایا یا گزاره‌های حقیقی و بالعکس نظر دارد و می‌گوید چنین استنتاجی نادرست و ناموجه است... اما مغالطه باید و است به استنتاج قضایای مشتمل بر باید از قضایای مشتمل بر است

یا هست نظر دارد. این مغالطه اگرچه ناظر به رابطه قضایاست، اما به حقیقی یا اعتباری بودن این رابطه کاری ندارد، ... این مغالطه در حقیقت مصداق خاصی از یک قاعده عام منطقی را بیان می‌کند که بر طبق آن نتیجه یک استدلال نباید شامل چیزی باشد که در مقدمات آن استدلال حضور ندارد... اما بر خلاف این دو مغالطه که با تصدیق و استدلال سر و کار دارند، مغالطه طبیعت‌گرایان با تعریف و تصور سر و کار دارد. مدعیان وجود چنین مغالطه‌ای می‌گویند: تعریف مفاهیم هنجاری و ارزشی به مفاهیم غیر هنجاری و ارزشی مغالطه است.» (اخلاق دین‌شناسی، ۳۳۶ و ۳۳۷).

هم‌چنین فنائی در بخش‌های پایانی این فصل، تفکیک علوم به دو دسته توصیفی و هنجاری را که سروش هم بر آن تأکید می‌کند، تفکیکی مبتنی بر تسامح می‌داند و بر این باور است که علوم همگی توصیفی‌اند؛ گاه توصیفی محض و گاه توصیفی غیر محض.

فنائی بر این باور است که «صرف آشنایی با علوم غیردینی یا فرادینی موجب تحول در علوم دینی نمی‌شود، زیرا تأثیری که تحول معرفت‌های غیر دینی یا فرادینی در معرفت دینی دارند به دو نوع اختیاری و غیر اختیاری قابل تقسیم است و سر اصلی بی‌تفاوتی و بی‌مهری حوزه‌های علمیه به علوم غیردینی یا فرادینی را باید در عقلانیت فقهی جست‌وجو کرد.» (همان، ۳۶۱).

و در نهایت فنائی در آخرین پاراگراف این فصل از کتاب می‌نویسد که «اصلاح هنجارهای عقلانیت بر اصلاح سایر مبادی و پیش‌فرض‌های معرفت دینی تقدم دارد، زیرا این اصلاح مقدمه سایر اصلاحات و توجیه‌کننده و الزام‌کننده آن‌هاست.» (همان، ۳۶۲)

فصل ششم: بسط تجربه فقهی نبوی

چنان‌که پیش‌تر گفتیم فصل ششم کتاب اخلاق دین‌شناسی درباره نظریه بسط تجربه نبوی، منسوب به عبدالکریم سروش است. گوهر مدعای ابوالقاسم فنائی در این فصل 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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متوقف نمی‌شود. این مدعا پیامد روش شناختی مهمی در بر دارد و تأثیر آن بر اخلاق اجتهاد یا اخلاق تفکر و پژوهش فقهی تأثیری تعیین‌کننده است. با پذیرش این نظریه که نظریه‌ای است «وجودشناسانه» در باب «سرشت» شریعت و «سیالیت» دائمی آن، ما ناگزیر می‌شویم «تجربه فقهی» را به عنوان یکی از ارکان و مؤلفه‌های اساسی اجتهاد فقهی به رسمیت بشناسیم که نظریه‌ای است معرفت‌شناسانه در باب «سرشت» اجتهاد فقهی.» (همان، ۳۶۳).

فنائی در این فصل میان دو نوع اجتهاد، یعنی اجتهاد قانون‌محور و اجتهاد الگومحور، تفکیک می‌کند و مدعی می‌شود که سنت رایج اجتهاد فقهی در حوزه‌های علمیه از شیوه قانون‌محور پیروی می‌کند، حال آن‌که از نظر فنائی شیوه درست و ضابطه صحیح اجتهاد و استنباط

فقهی، اجتهاد الگو محور است. از نظر فنائی اجتهاد قانون محور، اجتهادی قشری، ظاهرپرست، درگیر امور بی اهمیت و کم اهمیت و در یک بیان استعاری، صرفاً پوستینی وارونه است. در حالی که اجتهاد الگو محور، اجتهادی باطن گرا، معناشناس، بصیرت آمیز و به طرح و مقصد اصلی شارع و شریعت نزدیک تر است.

در اجتهاد الگو محور پرسش اصلی این است که «اگر خداوند اینک قرآن را نازل می کرد چه می گفت؟ اگر پیامبر در میان ما می زیست، چگونه حکم می کرد و چگونه سخن می گفت و رفتار می کرد؟» (همان، ۴۱۱)

«یکی از پیش فرض های مهم اجتهاد الگو محور این است که احکام شرعی پس از رحلت پیامبر اسلام نیز ممکن است تغییر کند و قبض و بسط یابد و این تغییر و تحول می تواند الی الابد ادامه پیدا کند، چون شارع واقعی خداست، نه پیامبر و با رحلت پیامبر دست خدا در تشریح بسته نمی شود.» (همان، ۴۱۱).

از نظر فنائی تجربه دینی متعلقی دارد که «یا حقیقت و واقعیتی عینی است که در این صورت تفسیر و تبیین آن تجربه به صورت آموزه های اعتقادی دین در می آید یا حکم و توصیه ای در باب عمل و رفتار است که در این صورت تفسیر و تبیین آن تجربه یا به صورت هنجارهای اخلاقی (= ارشادی) صورت بندی می شود و یا به صورت هنجارهای فقهی (= مولوی).» (همان، ۳۶۴).

از نظر فنائی «بسط تجربه نبوی نظریه ای است در باب نیمه بشری و خاکی پیامبر و رویه زمینی و تاریخی وحی و دیانت.» (همان، ۳۶۵) او معتقد است که در سنت عرفانی، فلسفی، کلامی، اصولی و فقهی مسلمانان درک نادرستی از وحی و پیشوایان دینی یعنی پیامبر و امامان نهادینه شده و این تصویر ناموزون به مثابه پیش فرضی نادرست، تأثیر خود را بر روبناهای خود در تمام علوم پیش گفته برجای گذاشته است. به باور فنائی چنان چه تصویر مسلمانان از این مقولات موزون شود و دین به کمک بسط تجربه نبوی از سوی مومنان به کمال اکثری خود نائل شود، گره از بخش مهمی از تلقیات ناصحیح دین شناسانه در امت اسلامی گشوده می شود که از عوامل مهم عقب ماندگی تاریخی آنهاست.

نظریه بسط تجربه نبوی به تقریر عبدالکریم سروش می گوید که پیامبری نوعی تجربه قابل تکامل است که پا به پای ارتقای وجودی شخص پیامبر، پخته تر و متکامل تر می شود. هم چنین وحی تابع شخصیت پیامبر اسلام است؛ یعنی این پیامبر نیست که تابع وحی است، بلکه این وحی است که از پیامبر تبعیت می کند. این تجربه پیامبرانه تحت تأثیر عوامل جغرافیایی و تاریخی و فرهنگی و اجتماعی و در اثر تعامل با مشافهین و معاصران بسط یافته و تأثیر تمام این عوامل در آن انکار نشدنی است؛ یعنی «اگر پیامبر عمر طولانی تر یا کوتاه تری می یافت و حوادث دیگری بر سر او می بارید و با پرسش های دیگری مواجه می شد، قرآن نیز در

مسیر دیگری شرح و بسط می‌یافت و شکل و شمایل دیگری پیدا می‌کرد، اگرچه محکومات آن (=ام‌الکتاب) همان بود که اکنون هست.» (همان، ۳۶۹).

اصل تجربه نبوی مختص پیامبران نیست و غیر پیامبران هم می‌توانند حظ و نصیبی از این تجربه داشته باشند. آنچه تجربه نبوی پیامبران را با تجربه نبوی غیر آنان متمایز و متفاوت می‌کند وجود عنصر ماموریت ابلاغ در تجربه نبوی پیامبران است. تا جایی که می‌توان گفت رحلت پیامبر به معنای خاتمه یافتن امکان تجربه نبوی نیست، بلکه پیروی از پیامبر به معنای مشارکت کردن و مساهمت جستن در تجربه اوست. اساساً پیروی از پیامبر عبارت است از بسط تجربه او. چنان‌که ابوحامد غزالی بر این باور بود که شناسایی بهتر و بیشتر پیامبر نصیب آنانی است که خود تجربه چنین تجربه‌ای را داشته باشند. در واقع «ختم نبوت به معنای ختم شخصیت حقوقی پیامبر و ولایت تشریحی اوست نه به معنای ختم تجربه دینی... اصولاً تجربه دینی غایت قصوای دینداری و فلسفه عبادت‌ها و ریاضت‌های معنوی و مقصد نهایی سیر و سلوک دینی است.» (همان، ۳۷۰).

ابوالقاسم فنائی در سه محور، نظریه بسط تجربه نبوی عبدالکریم سروش را نقد می‌کند و بر این باور است که اولاً: در نظریه سروش اگرچه به درستی بر نیمه تاریخی و بشری شخصیت پیامبر اسلام تأکید شده است، نقش خدا در مقوله وحی بسیار کم‌رنگ شده است. او موافق این ادعای کلی نیست که همیشه «وحی تابع پیامبر است نه او تابع وحی». او معتقد است که تجربه نبوی به دو گونه وحیانی و غیر وحیانی قابل تقسیم است و حکم این دو از برخی جهات یک‌سان نیست.

او بر این باور هم نیست که نقش خداوند در مقوله وحی، به صرف آفرینش پیامبر محدود می‌شود و پیامبر محل و موجد و فاعل و قابل تجربه دینی است. از نظر فنائی در تجربه وحیانی نبوی، فاعل و موجد خداست و نه پیامبر و پیامبر صرفاً محل و قابل و مبلغ و واسطه است. گرچه در تجربه غیر وحیانی نبوی، پیامبر را هم‌زمان محل و موجد و فاعل و قابل تجربه دینی می‌داند. فنائی بر این باور است که در نظریه سروش که مبتنی بر پذیرش نظریه خدای غیر متشخص است، اسناد وحی به خداوند اسنادی مجازی است و از نظر سروش وحی واقعاً سخن پیامبر است.

حال آن‌که فنائی وحی را سخن خداوند می‌داند و بر این باور است که خداوند موجودی فراتشخص است و این فراتشخص بودن او تعبیر دیگری از لابلشخصی است و نه قسمی. یعنی بنابر تلقی عرفانی از خداوند که وجود او لابلشخصی است و نظریه پذیرفته شده از سوی فنائی درباره خداوند نیز همین است، سخن گفتن و شاعریت خداوند، مستلزم تناقض نیست و دلیلی وجود ندارد که برای رفع محذور منطقی و فلسفی، وحی را به جای نسبت دادن به خداوند به پیامبر نسبت بدهیم. به نظر می‌رسد که اختلاف نظر فنائی و سروش «از فروعات

مسئله «ربط حادث به قدیم» و «چگونگی تصرف ماوراء طبیعت در طبیعت» است. (همان، ۳۹۵).

ثانیاً: فنائی در مقوله ارزش معرفت شناختی تجربه نبوی از دو جهت با عبدالکریم سروش مخالف است: از جهت نخست، فنائی تجربه و حیانی نبوی را آبجکتیو و واقع نما می داند و آن را کاشف از واقعیتی و رای تجربه تلقی می کند، حال آن که او مدعی است که لوازم و پیامدهای تلقی سروش از این گونه تجربه ها، مستلزم نفی ارزش معرفت شناختی و واقع نمایی آنهاست. جهت دوم اخلاف نظر میان سروش و فنائی در این مقوله نیز آن است که فنائی به رغم نظریه سروش یا لوازم منطقی نظریه سروش، برای تجربه دینی مومنان هم ارزش نظری و عملی قائل است.

او بر این باور است که «عصمت به معنای این است که پیامبر از بالاترین درجه فضایل معرفت شناختی و اخلاقی برخوردار است... و غیر پیامبران نیز به همان مقدار که از این فضایل برخوردارند تجربه هایشان موثق و با ارزش محسوب می شود و برای خود آنان و دیگرانی که فاقد آن تجربه ها هستند تحت شرایطی الزام آور خواهد بود. البته ارزش و اعتبار یک تجربه شرایطی دارد و یکی از این شرایط عبارت است از سازگاری مضمون آن تجربه با هنجارهای عقلانی و ضوابط عقلانیت، اما از این نظر بین تجربه دینی پیامبر و تجربه دینی دیگران فرقی نیست.» (همان، ۳۸۶).

ثالثاً: فنائی معتقد است که برخی از عبارات های سروش در تبیین این نظریه مشعر به این معناست که ارزش ها و هنجارهای دینی عینیت ندارند و صرف نظر از اراده پیامبر هیچ حکم شرعی ای وجود ندارد. حال آن که فنائی بر این موضوع تأکید موکد دارد که «حکم پیامبر غیر از حکم خداست، هر چند به خاطر این که اطاعت از پیامبر به حکم خدا واجب است و حکم پیامبر مورد تایید خداست آثار و نتایج موافقت و مخالفت با حکم خدا بر موافقت و مخالفت با حکم پیامبر نیز مترتب می شود.» (همان، ۳۹۳ و ۳۹۴).

فنائی بر خلاف سروش، علاوه بر بسط تجربه غیرفقهی نبوی به بسط تجربه فقهی نبوی نیز معتقد است. او بر این باور است که «اگر دستان خدا در مقام تشریح باز باشد - که هست - و اگر او همواره در حال جعل حکم و پیوسته در حال هدایت تشریحی آدمیان است و اگر اسماء الهی همواره در حال تجلی اند، لاجرم آدمیان نیز باید راهی برای شناخت احکام تازه تشریح شده خداوند داشته باشند و این راه همان «بسط تجربه فقهی نبوی» است. درک احکام تشریحی خداوند متوقف بر تشبه جستن به رسول الله است. شخصیت پیامبر الگویی مومنان است و هرچقدر که آنان از نظر ویژگی های روحی و معنوی به آن حضرت نزدیک تر شوند به همان نسبت شریک اذواق و مواجید او خواهند شد.» (همان، ۳۹۸).

از نظر فنائی «کمال دین به معنای ثبات دین نیست... و این ادعا با خاتمیت و کمال دین

سازگار است، چون به نظر ما معنای درست خاتمیت این است که پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پیامبر دیگری نخواهد آمد و از این پس عقل جمعی آدمیان و تجربه جمعی آنان که در حقیقت چیزی به جز بسط عقل نبوی و بسط تجربه نبوی نیست ارتباط زنده و دائمی آدمیان با خداوند را برقرار خواهد کرد و آدمیان از این طریق می‌توانند به درک تشریحات تازه خداوند نائل شوند. البته درک تشریحات نوین خداوند متوقف بر رجوع مستمر به تشریحات پیشین او هم هست، اما این رجوع از طریق اجتهاد الگو محور ممکن است، نه از طریق اجتهاد قانون محور.» (اخلاق دین‌شناسی، ۳۹۹)

فصل هفتم: ترجمه فرهنگی متون دینی

فصل هفتم کتاب اخلاق دین‌شناسی که درباره نظریه منسوب به عبدالکریم سروش، موسوم به ترجمه فرهنگی متون دینی است، ناظر به بیان اهمیت تفکیک ذاتیات شریعت از عرضیات آن و تفکیک دین مطلق از دین تطبیق شده است. فنائی تصریح می‌کند که «دکتر سروش ترجمه فرهنگی را به عنوان روشی برای تفکیک ذاتی و عرضی در ادیان پیشنهاد می‌کند، ولی مقصود ما از ترجمه فرهنگی در این جا تفکیک ذاتی و عرضی در خصوص شریعت یا فقه است.» (همان، ۴۲۸).

بر طبق این نظریه بسیاری از احکام موجود در متون دینی، احکام تطبیق شده بر دنیای قدیم است که «این احکام را با حفظ قیود، شرایط و خصوصیات آن‌ها نمی‌توان به جهان مدرن سرایت داد، بلکه ساکنان جهان مدرن باید به این احکام به چشم الگو بنگرند و آن‌ها را به مثابه نخستین گامی تلقی کنند که در آن برهه از تاریخ ممکن بود برای تحقق یک جامعه عادل و انسانی برداشته شود، نه به عنوان آخرین گام در این مسیر.» (همان، ۴۲۴) به باور فنائی یکی از مهم‌ترین مشکلات در مدرسه فکری حوزه‌های علمیه، عدم وجود روش و سازوکاری برای تفکیک ظرف دین از مظلوف آن و فقدان احساس نیاز به تمایز نهادن میان اسلام تاریخی از اسلام فراتاریخی است.

از نظر فنائی در اجتهاد مصطلح در حوزه‌های علمیه که بر طبق آموزه‌های آن تمام احکام شرعی ابدی انگاشته می‌شود، از چند نکته بسیار مهم غفلت می‌شود. نخستین غفلت از این موضوع است که قدرت مطلق خدا، مانع تحمیلاتی نیست که از بیرون دین بر قانون‌گذار تحمیل می‌شود و موجب می‌شود که برخی از احکام دین رنگ عصر و مصر را به خود بگیرند و از وصف فراتاریخی بودن خارج شوند. غفلت دوم از این موضوع است که بعضی احکام ذاتاً مطلق نیستند و قدرت خدا جابر این عدم اطلاق ذاتی نیست. وقتی موضوع حکمی معدوم شود، حکم آن نیز فعلیت نمی‌یابد و این نه نقص خداست و نه عجز او. این واقعیت صرفاً

بیانگر منتفی‌الموضوع شدن این حکم است و گردی بر دامن کبریایی شارع نمی‌نشانند.^۱ غفلت سوم نیز از این نکته است که جاودانگی یک دین به معنای ثبات همه احکام آن نیست و از نظر فنائی در دین جاودانه اسلام نیز احکام به دو دسته (۱) اصلی یا فراتاریخی یا محکّمات و (۲) فرعی یا تاریخی یا متشابهات تقسیم می‌شوند. از نظر فنائی روش درست تفسیر احکام فراتاریخی، ترجمه تحت اللفظی و روش درست تفسیر احکام تاریخی، ترجمه فرهنگی است.

از نظر فنائی بی‌توجهی به لزوم ترجمه فرهنگی احکام تاریخی قرآن و سایر متون دینی یا (۱) موجب زوال و انقراض تدریجی دین می‌شود یا (۲) به تحجر، انحطاط، زوال و انقراض فرهنگ و تمدن بشری می‌انجامد. به باور او عالمان ژرف‌اندیش دین باید مراقبت کنند که مردم و مخاطبان خود را بر سر دو راهی انتخاب دین یا تمدن قرار ندهند. از نظر فنائی «فهم و تفسیر درست دین برای امروزیان در گرو درک این نکته است که عقل معاصران پیامبر و فرهنگ آنان چه محدودیت‌هایی را بر خدا و پیامبر تحمیل می‌کرده است.» (همان، ۴۳۵).

به باور فنائی «دین افیون توده‌ها نیست اما دینداران در اثر فهم و تلقی نادرست دین ممکن است آن را به صورت تریاک درآورند و همچون تریاک مصرف کنند.» (همان، ۴۳۵) به باور نویسنده کتاب اخلاق دین‌شناسی «یکی از علل عمده رواج قرائت افیونی از دین در میان توده دینداران، خودداری بل‌جلوگیری روحانیون از ترجمه فرهنگی متون دینی است.» (همان، ۴۳۶).

فنائی برای تفکیک ظرف از مظهر، تفکیک احکام تاریخی از احکام فراتاریخی و تمایز نهادن میان محکّمات احکام شرعی و متشابهات آن، معیارهایی نیز ارائه می‌کند. فنائی معتقد است مواجهه ما با متون دینی و دنیای جدید نباید متحجرانه یا التقاطی باشد. از نظر او مواجهه درست با هردو متون دینی و دنیای جدید مواجهه انتقادی است.

پاره‌ای از معیارهایی که وی برای سنجش و تضارب انتقادی مضمون و محتوای متون دینی با ویژگی‌های جهان جدید پیشنهاد می‌کند، دوازده معیار ابطال‌گری است که البته گاه با هم همپوشانی دارند. روشن است که فنائی به طرز عمادانه و آگاهانه در هنگام برشماری

۱. البته فنائی در یک خطای نه‌چندان مهم لفظی که خطای مشهوری نیز است، در جای جای کتاب، برای اشاره به مفهوم منتفی شدن موضوع، به جای ترکیب منتفی‌الموضوع از عبارت سالبه به انتفاء موضوع استفاده می‌کند. حال آن‌که سالبه به انتفاء موضوع، اصطلاحی است در علم منطق که کاربرد آن درجایی است که می‌خواهند به لزوم صدق قضایایی اشاره کنند که در آن‌ها محمول از موضوعی که وجود ندارد سلب می‌شود. در این جا گفته می‌شود قضایای سالبه به انتفاء موضوع همیشه صادق هستند، زیرا از معدوم می‌توان هرچیزی را سلب کرد؛ مثلاً این قضایا همگی صادق‌اند: شریک خدا چشم ندارد، شریک خدا عقل ندارد، شریک خدا قرمز رنگ نیست.

معیارهای پیشنهادی اش، به دنبال تقسیم منطقی نبوده و از این رو این ضابطه منطقی تقسیم را رعایت نکرده است که اقسام یک مقسم می‌بایست با هم متباین باشند. او خود می‌نویسد: از این موضوع آگاه است که رابطه میان این معیارها لزوماً تباین نیست و مثلاً در مواردی رابطه میان آنها عموم و خصوص من وجه است. وی معتقد است آن فتوایی از فتاوی فقهی که با دست کم یکی از این معیارها ناسازگار باشد، نیازمند ترجمه فرهنگی است:

۱. عقل و عقلانیت مدرن: از نظر فنائی وجود مصالح و مفاسد غیبی تنها در قلمرو عبادات صادق است و در باب معاملات دلیلی به سود آن وجود ندارد. فنائی معتقد است احکام اسلام نمی‌توانند ناقض هنجارهای عقلانیت باشند و هر حکمی که واجد چنین خصوصیتی باشد، به وسیله این سنجه ابطال می‌شود. برای نمونه حکم قتل و نجاست مرتد فطری از نظر فنائی عقل ستیز و مغایر با حقوق طبیعی بشر است و نسبت دادن آن به خداوند، دروغ بستن به خدای متعال است.

۲. فطرت: منظور فنائی از فطرت در این جا هنجارهای برخاسته از مقتضیات فطرت و طبیعت است که نمونه روشن آن همان حقوق طبیعی بشر است. بر این اساس از نظر فنائی مقدم دانستن حفظ مصلحت نظام بر حقوق بنیادین و طبیعی بشر در همه جا و همه وقت، خصوصاً بر اساس برخی از تفاسیر خاص از مفهوم «نظام»، مغایر فطرت است و لذا نسبت دادن این حکم به شریعت، نتیجه نشناختن خدای متعال است.

۳. خداوندی خدا: یکی از صفات خداوند عدل اوست. از نظر فنائی سلب حق طلاق از زنان دست کم در جهان معاصر، مغایر با شهودهای اخلاقی ما و مصداق ظلم است و نسبت دادن چنین حکمی به شریعت در شمار نسبت‌های نارواست.

۴. انسانیت انسان: مقتضای شناسایی انسانیت انسان، احترام گذاشتن به عقل و اراده و کرامت اوست. بنابر این فقیهی که در تمشیت حیات سیاسی - اجتماعی انسان‌ها، حکمی را به خدا نسبت می‌دهد که طبق آن یک فرد یا گروه یا صنف مجازند با انسان‌ها به مثابه محجوران و صغار رفتار کنند، بداند یا نداند، به خدای متعال نسبت ناروا داده است.

۵. ارزش‌ها و الزامات اخلاقی: جواز برده داری مغایر شهود اخلاقی انسان معاصر است. بنابراین از نظر فنائی فقیهی که جواز برده داری را حکم ابدی خداوند تلقی می‌کند، به خداوند متعال نسبتی داده است که دامن حضرت حق از چنان نسبتی پاکیزه و منزّه است.

۶. ضروریات و مقومات دنیای جدید: احترام به حقوق بشر، آزادی و دموکراسی از مقومات و ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر جهان جدید است که با احکام عقلانیت هنجاری و فراتاریخی تطبیق می‌کند. بنابراین، فقیهی که روایی حکومت مبتنی بر یگه سالاری و استبداد را به خدای متعال نسبت می‌دهد، به خدای متعال نسبت ناصحیح داده است.

۷. جنبه‌های خوب، مثبت، و مفید دنیای جدید: کسانی که با حقوق مالکیت فکری، بیمه،

بانکداری، دادرسی دو مرحله‌ای، لزوم بهره‌مندی از حق انتخاب آزادانه وکیل از مرحله تحت نظر تا رسیدگی در دادگاه و ... مخالفت می‌کنند، با جنبه‌های اجتناب‌پذیر اما خوب و مفید جهان جدید مخالفت می‌کنند، زیرا ذهنشان در اسارت رسوب‌های تاریخی جهان قدیم است و میان دین و سنت تاریخی دینی خلط کرده‌اند. از نظر فنائی خلط دین و تاریخ دین و صادر کردن احکامی مبتنی بر این خلط، از مصادیق نسبت ناروا دادن به خدای متعال است.

۸. **واقعیات تجربی: فقیهی که به مسلمانان ساکن قطب شمال می‌گوید باید در ماه رمضان از طلوع فجر تا غروب آفتاب روزه بگیرند، مقتضیات جغرافیایی قطب شمال را نادیده گرفته و اگر مقلدان وی بخواهند واقعاً به حکم او عمل کنند از گرسنگی خواهند مرد.** از نظر فنائی چنین فتوایی نسبت ناروا دادن به خدای متعال است. البته روشن است که فقیهان بنا بر حکم ثانوی به مسلمانان قطب شمال اجازه می‌دهند در صورت تحقق عسر و حرج، روزه خود را زودتر از غروب آفتاب افطار کنند و انتقاد فنائی از منظر حکم اولی است و نه حکم ثانوی. در واقع فنائی معرفت‌شناسی اجتهاد فقهی و شیوه صدور حکم اولی در حوزه‌های علمیه را نفی می‌کند و بیانش از نفی حکم ثانوی چنین پدیده‌هایی در فقه متعارف و اجتهاد مصطلح منصرف است.

۹. **اصول دین: احکامی که برای بعضی انسان‌های عادی مقام و حقوق و اختیاراتی در حد خدا یا بیشتر از خدا قائل می‌شود و خدا را به نمایندگی آنان در آسمان بدل می‌کند مغایر توحید هستند و عملاً مصداق احد و واحد آیه شریفه «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يُفَعَلُ» را به ماسوی الله گسترش داده‌اند.** بر این اساس از منظر فنائی فقیهی که چنین احکامی صادر می‌کند، در شناخت شریعت الهی سخت اشتباه کرده است.

۱۰. **اهداف و مقاصد شریعت: یکی از مقاصد شریعت گسترش عدالت است.** فقیهی که بنا بر دلایل اخلاقاً نامربوط و منطقاً ناموجه، فتوا به نابرابری حقوقی مسلمان و غیر مسلمان، نابرابری حقوقی مرد و زن و نابرابری حقوقی فقیه و غیر فقیه می‌دهد، اهداف و مقاصد شریعت را نقض کرده است و بر این اساس به خدای متعال نسبت ناصحیح داده است.

۱۱. **انتظار بشر از دین: «قلمرو دین را از روی انتظارات نامعقول بشر از دین نمی‌توان تعیین کرد.** دین صرفاً برای برآوردن نیازهای دینی آدمیان نازل شده نه برای برآوردن همه نیازهای آنان.» (اخلاق دین‌شناسی، ۴۹۳) بنا بر این فقیهی که فقه را جایگزین حقوق، اخلاق و دیگر علوم انسانی تلقی می‌کند و یا لازمه فتاوی او جانشینی فقه با این علوم است، نسبت صحیحی به خدای متعال نداده است. فقه تئوری اداره انسان از گهواره تا گور نیست و غرض خداوند از تشریح احکام صرفاً ارائه خطوط مهم هدایت بشر بوده است و بر ساختن تمام جزئیات نظام‌های سیاسی و اقتصادی و ... مَحْوَل به عقل آدمیان است که میراث خداوند متعال در جهان درون آن‌هاست.

۱۲. عرف جدید: «پذیرش عرف صدر اسلام از سوی شارع یا سکوت او در برابر این عرف به معنای تقدس بخشیدن به این عرف و وجوب تحمیل آن بر عرف زمان‌های متاخر نیست.» (همان، ۴۹۷) بنابراین فقیهی که عرف خردمندان زمان ما را صرفاً به دلیل ناسازگاری با احکام امضایی اسلام که تایید و تصویب عرف قبایل بدوی حجاز در صدر اسلام بوده‌اند؛ غیر شرعی تلقی می‌کند، درک نادرستی از ماهیت احکام امضایی اسلام دارد و به خدای متعال نسبت ناصحیح داده است.

این مختصر، مرور بسیار کوتاه و موجزی بود بر تمام فصول کتاب اخلاق دین‌شناسی. چنان‌که به روشنی پیدا بود، فارغ از همدلی یا ناهمدلی ما با مدعیات نویسنده، این کتاب نمونه درخشانی از یک انتقاد روش‌شناختی با زبانی آکادمیک به فرآیند اجتهاد مصطلح در حوزه‌های علمیه است. تردیدی نیست که این مرور کوتاه نتوانسته است حق این کتاب مهم را به تمامی ادا کند و روشن است که تبیین کامل آن کتاب نسبتاً حجیم در اوراق این مختصر نمی‌گنجد. مضافاً بر این‌که احتمال خطای این قلم در فهم ادعاها و استدلال‌های نویسنده کتاب منتفی نیست. با این حال حتی اگر احتمال چنین خطایی هم منتفی می‌بود، هم‌چنان بر کسانی که دغدغه و وقت کافی دارند فرض بود که هرگز به این مختصر برای شناسایی اندیشه‌های نویسنده کتاب بسنده نکنند.

چنان‌چه از بررسی صحت و سقم مبانی و پیش‌فرض‌های چگال نظریه فنائی، از جمله وجود خدای شارع و حجیت معرفت‌شناختی وحی و یا عدم انقضای دانش موسوم به فقه، یا حتی باور به مخاطب احکام شرعی بودن تمام آدمیان/مسلمانان در طول تاریخ و جغرافیا، و یا قبول فی الجمله احتمال وجود حکم تاسیسی در احکام شریعت و نیز قبول فی الجمله احتمال وجود مصلحت غیبی در احکام شرعی به‌ویژه در عبادات و چرایی تمرکز و تأکید وی بر ترجمه فرهنگی در خصوص بخش معاملات شریعت، صرف نظر کنیم، که خود عرضی عریض و میدانی گسترده است، تلاش فنائی برای اثبات حجیت ظنون عقلی و تجربی در قلمرو فقه یکی از پیراسته‌ترین، سازوارترین و سنجیده‌ترین نظریه‌های جهان اسلام برای آشتی دادن سنت و مدرنیته است. تا آن‌جا که من جُسته‌ام و می‌دانم، هیچ روشنفکر دینی‌ای در تاریخ و جغرافیای شیعه و سنی، از حیث روش‌شناختی، چنین تلاش فلسفی و تحلیلی پاکیزه‌ای را برای جمع میان عقلانیت و دیانت به سرانجام نرسانده است.

با این حال این قلم بیان چند ملاحظه انتقادی را لازم می‌داند:

اول: چرا پس از گذشت دوازده سال از انتشار کتاب اخلاق دین‌شناسی که نویسنده محترم در چند جای آن وعده انتشار دو کتاب اخلاق دینداری و اخلاق تفکر اخلاقی را داده است، هم‌چنان به این وعده عمل نشده است؟

دوم: چرا نویسنده محترم نکوشیده است، برای ارتقای پژوهش خود، تناسب میان فصول

مختلف کتاب را رعایت کند؟ به گونه‌ای که فصل چهارم کتاب کمتر از ۳۰ صفحه، و فصل پنجم کتاب قریب به ۱۰۰ صفحه از کتاب را به خود اختصاص داده است.

سوم: چرا نویسنده دانشمند کتاب از مستندسازی ادعاهای خود در بخش‌های پرشماری از کتاب خودداری کرده است؟ البته این قلم آگاه است که نویسنده محترم کتاب، پژوهش خود را خارج از ایران عزیز به انجام رسانیده و در هنگام نگارش کتاب از منابع مفصل کتاب‌خانه‌ای فقهی و غیرفقهی محروم بوده است، اما به هر حال به نظر می‌رسد این نقیصه، دست کم با کمک گرفتن از دستیارانی در ایران یا مراجعه به کتاب‌خانه‌های ابری یا دیجیتالی قابل حل بوده است و یا این که نویسنده محترم می‌توانسته در طول دوازده سالی که از انتشار ویراست نخست کتاب می‌گذرد، در ویراست‌های بعدی کتاب این مشکل را برطرف کند.

به هر روی، اخلاق دین‌شناسی، بی‌شک کتابی خواندنی و قابل تأمل است. این قلم از صمیم قلب امیدوار و آرزومند است که نویسنده فرزانه کتاب از گزند روزگار مصون باشد و خود، چراغ راه آیندگان برای ارتقای نتایج کوشش‌های معرفتی‌ای باشد که بنیان گذاشته و مسیر سنگلاخ آن را زفت و روب کرده است.