

بسم الله الرحمن الرحيم

مناسبات فقه و اخلاق^۱

گفت و گوی علی مهجور با ابوالقاسم فنائی

• به عنوان نخستین پرسش بفرمائید از نظر شما، فقه و اخلاق چه حوزه‌هایی از زندگی انسان را پوشش می‌دهند؟

برای اینکه بتوان دو موضوع را با یکدیگر مقایسه کرد باید میان آن دو سختی وجود داشته باشد. فقه رشته‌ای علمی است، و با «علم اخلاق» یا بخش‌هایی از «فلسفه اخلاق» و نیز با «علم حقوق» قابل مقایسه است، نه با خود اخلاق؛ خود «اخلاق» را با «شریعت» می‌توان مقایسه کرد. بنابراین، پرسش شما یا باید این باشد که «شریعت و اخلاق چه حوزه‌هایی از زندگی انسان را پوشش می‌دهند؟»، یا باید این باشد که «علم فقه و علم اخلاق چه حوزه‌هایی از زندگی انسان را پوشش می‌دهند؟». پاسخ این دو پرسش البته یکسان است.

به نظر من وقتی درباره قلمرو شریعت و اخلاق یا قلمرو علم فقه و علم اخلاق سخن می‌گوییم، دو معنای از قلمرو را باید از یکدیگر تفکیک کنیم. معنای اول را «قلمرو بالقوه» می‌نامیم و معنای دوم را «قلمرو بالفعل». قلمرو بالقوه مجموعه‌ی موضوعاتی است که شریعت و اخلاق یا علم فقه و علم اخلاق «ممکن» و «محتمل» است درباره آن اظهار نظر کرده باشند، اما قلمرو بالفعل مجموعه‌ی موضوعاتی است که این دو عملاً درباره آن اظهار نظر کرده‌اند، یعنی حیطه‌ای که آن پتانسیل و استعداد در مورد آن موضوعات به فعلیت رسیده است.

در پرتو تفکیک این دو معنای از قلمرو، می‌توان گفت که قلمرو بالقوه شریعت و اخلاق به مثابه دو منبع ارزش/هنجار، و نیز قلمرو بالقوه علم فقه و قلمرو علم اخلاق به مثابه دو رشته علمی ناظر به این دو منبع، علی‌الاصول «مطلق» است، بدین معنا که ممکن و محتمل است که این دو منبع یا این دو علم در تمام حوزه‌های زندگی حرفی برای گفتن و توصیه‌ای برای چگونه زیستن داشته باشند. عملاً نیز هم در اخلاق و هم در شریعت هم احکام «فردی» داریم و هم احکام «اجتماعی»؛ هم احکام «سیاسی» داریم و هم احکام «اقتصادی» و هكذا. به گمان من حتی کشف کردن سکوت یکی از این دو منبع یا هر دوی آنها در مورد برخی از موضوعات اهمیت دارد. زیرا در اثر این کشف ما می‌فهمیم که یا در آن مورد کاملاً آزادیم و از نظر دینی و/یا اخلاقی هیچ وظیفه‌ای نداریم، یا در آن مورد موظفیم با مراجعه به سایر منابع هنجارگذار، مانند عرف یا رأی عموم مردم، تصمیم بگیریم که چگونه عمل کنیم.

بنابراین، اگر مقصود شما قلمرو بالقوه باشد، می‌توان گفت که چون قلمرو بالقوه این دو مطلق است، هم‌پوشانی کامل دارند. البته تلقی رایج در فرهنگ اسلامی قلمرو این دو علم را کاملاً از یکدیگر تفکیک می‌کند؛ در این تلقی، موضوع علم فقه «فعل مکلفین» و موضوع علم اخلاق «خلق مکلفین» معرفی می‌شود، اما به گمان من این تلقی

۱. این گفت‌وگو پیش‌تر در نشریه وزین حیات معنوی، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۸، صص ۷-۴۵. منتشر گردیده است. بازنشر آن در اینجا با اجازه دوست گرامی و فرهیخته، جناب آقای علی باقری‌فر، مدیر مسئول و سردبیر محترم این نشریه، صورت می‌گیرد. از ایشان بابت موافقت با درخواست بازنشر آن سپاسگزارم. اینک که در آستانه چهلمین روز درگذشت دوست عزیزم شادروان استاد رضا بابائی قرار داریم، این گفت‌وگو را به روان پاک ایشان تقدیم می‌کنم.

نادرست است. اما اگر مقصودتان قلمرو بالفعل شریعت و اخلاق یا علم فقه و علم اخلاق باشد، این قلمرو محدود است؛ یعنی هم شریعت و اخلاق و به تبع آنها هم علم فقه و علم اخلاق در مواردی عملاً سکوت کرده‌اند و انسان را به حال خود رها کرده‌اند. در هر دو مورد زمینه‌ها و حوزه‌هایی داریم که، به تعبیر آیت الله شهید محمد باقر صدر، می‌توان آن را «منطقه الفراغ» یعنی منطقه‌ی خالی از حکم هنجاری و خالی از توصیه دینی و/یا اخلاقی نامید.

• بنابراین، آیا می‌توان گفت که شما قائل به تلقی حداکثری از علم فقه و علم اخلاق هستید؟

اگر مقصودتان قلمرو بالقوه باشد، بله. اما اگر مقصودتان قلمرو بالفعل باشد، نه. منظورم این نیست که این دو علم ضرورتاً در تمام موارد به نحو «بالفعل» حکم دارند. برای همین از قید «ممکن و محتمل» استفاده کردم. منظورم این بود که احتمال اینکه در هر موردی که در آن ما باید تصمیم بگیریم و میان انجام دادن یا انجام ندادن یک کار یا میان انجام دادن دو یا چند کار دست به انتخاب بزنیم، ممکن است در آن مورد حکمی اخلاقی یا شرعی داشته باشیم. «احتمال» وجود حکم اخلاقی یا شرعی در یک مورد غیر از «وجود» چنین حکمی و غیر از «ضرورت» وجود چنین حکمی در آن مورد است.

• کارکرد چنین احتمالی چیست؟

اگر این احتمال به مقداری قوی باشد که خردمندان به آن اعتنا کنند، یعنی اگر «احتمال عقلایی» باشد نه «احتمال عقلی» صرف، چنین احتمالی جستجو و تحقیق (فحص) را بر ما الزام می‌کند. موضوع و جوب فحص یا جستجو احتمال عقلانی است نه احتمال عقلی. این جستجو را یا هرکس شخصاً باید انجام دهد، یا فقیهی را برای کشف حکم شرعی، و عالم اخلاق یا فیلسوف اخلاقی را برای کشف حکم اخلاقی، استخدام کند که این کار را برای او انجام دهد، و یا احتیاط کند. برای اینکه شخص به وظایف شرعی خود عمل کند سه راه وجود دارد: اجتهاد، تقلید و احتیاط. عین این نکته را در مورد وظایف اخلاقی نیز می‌توان گفت.

البته ممکن است پس از جستجو و تحقیق کافی شخص به این نتیجه برسد که شریعت یا اخلاق یا هر دو اینها در آن مورد خاص حکمی ندارند و سکوت کرده‌اند. اگر این دو منبع «هنجارگذار» در موردی سکوت کنند، یا حکمی هم‌سو داشته باشند، یا اگر یکی از آنها در موردی سکوت کند، یا حکمش جواز باشد و دیگری حکمی الزامی داشته باشد، بازهم مشکلی پیش نخواهد آمد. اما اگر حکم این دو منبع با یکدیگر ناسازگار باشد، در این حالت با موردی از تعارض اخلاق و شریعت سروکار خواهیم داشت، و ناگزیریم پیش از اقدام برای عمل برای حل چنین تعارضی چاره‌اندیشی کنیم.

اصولاً سرّ نیاز ما به علم فقه و علم اخلاق و توجیهی که برای تأسیس این دو رشته علمی و شرح و بسط آنها داریم، این است که به نحوی پیشینی نسبت به وجود وظایف شرعی و اخلاقی خود «علم اجمالی» داریم. شأن علم فقه و علم اخلاق این است که این علم اجمالی را به علم تفصیلی به وجود تکلیف در بعضی از موارد و علم تفصیلی به عدم وجود تکلیف در سایر موارد تبدیل کنند، و آدمیان را از زحمت و مشقت احتیاط برهانند. پیش از این جستجو، مواردی که در آن وظیفه‌ای اخلاقی و/یا شرعی داریم با مواردی که در آن چنین وظیفه‌ای نداریم مخلوط است، و به همین دلیل روی هر موردی دست بگذاریم احتمال وجود تکلیف در آن مورد هست. اما پس از تحقیق، این موارد از یکدیگر تفکیک می‌شوند.

بنابراین، قلمرو این علم اجمالی به تکلیف پیش از جستجو و تحقیق مطلق است، در حالی که قلمرو علم تفصیلی به تکلیف پس از جستجو و تحقیق مطلق نیست. نتیجه جستجو از تکلیف در این دو قلمرو این است که در برخی از موارد هیچ تکلیف شرعی و اخلاقی نداریم، یعنی شریعت و اخلاق در آن مورد ساکت‌اند؛ در مواردی دیگر، فقط تکلیف شرعی داریم و تکلیف اخلاقی نداریم و بر عکس؛ و در مواردی دیگر، هم تکلیف اخلاقی داریم و هم تکلیف شرعی. به تعبیر دیگر، هر فعل ارادی - اختیاری که از ما صادر می‌شود هم در معرض ارزش‌داوری اخلاقی قرار دارد و هم در معرض ارزش‌داوری شرعی؛ یعنی ممکن است هم اخلاق در آن مورد حکمی داشته باشد و هم شریعت، اما این بدین معنا نیست که در مورد تمام افعال ارادی - اختیاری حتماً و ضرورتاً حکمی شرعی یا اخلاقی داریم؛ کاملاً محتمل است که اخلاق و شرع در موردی سکوت کنند، و عملاً نیز چنین است.

• از نظر شما رابطه فقه و اخلاق چگونه است؟

پرسش نخست شما ناظر به «قلمرو» علم فقه و علم اخلاق بود. این پرسش درباره «رابطه» فقه و اخلاق است. در این مورد نیز برای اینکه دقت لازم را مراعات کرده باشیم، ناگزیریم چهار پرسش زیر را از یکدیگر تفکیک کنیم:

(۱) رابطه اخلاق با شریعت چگونه است؟

(۲) رابطه اخلاق با علم فقه چگونه است؟

(۳) رابطه شریعت با علم اخلاق چگونه است؟ و

(۴) رابطه علم فقه با علم اخلاق چگونه است؟

پرسش (۱) پرسشی «متافیزیکی» یا «هستی‌شناسانه» است درباره «سرشت» و نحوه «وجود» اخلاق و شریعت، و ربط و نسبت این دو منبع هنجارگذار به یکدیگر. در تاریخ مکتوب فلسفه این پرسش را نخستین بار سقراط در دیالوگ یوتیپرو پیش کشیده است. مضمون پرسش سقراط به زبان امروزی این است که «آیا اخلاق تابع شریعت است یا شریعت تابع اخلاق؟». به تعبیر دیگر، «آیا اخلاق وابسته به دین (شریعت) است یا دین (شریعت) وابسته به اخلاق؟». در فرهنگ اسلامی این پرسش در قالب نزاع اشاعره و معتزله بر سر «سرشت» حسن و قبح اخلاقی، و اینکه حسن و قبح اخلاقی «عقلی» است یا «شرعی»، صورت‌بندی شده است. این پرسش هم از نظر الاهیاتی، یعنی خداشناسی، اهمیت دارد، هم از نظر انسان‌شناسی و هم از نظر اخلاق‌شناسی و شریعت‌شناسی. اما پیامد عملی مهم و سرنوشت‌ساز آن در مواردی ظاهر می‌شود که هنجار شرعی موجود در آن موارد، یعنی حکم شرع، با هنجار اخلاقی موجود در آن مورد، یعنی حکم عقل یا وجدان اخلاقی، ناسازگار به نظر برسند؛ مثلاً بر اساس فهم ما، اخلاق بگوید این کار واجب است، اما شریعت بگوید واجب نیست؛ یا اخلاق بگوید این کار جایز نیست، اما شریعت بگوید جایز است.^۱

پرسش (۲)، رابطه اخلاق با علم فقه، از سنخ پرسش‌های «معرفت‌شناسانه» است. مضمون این پرسش این است که «آیا اخلاق نقشی معرفت‌شناسانه در علم فقه بازی می‌کند یا باید بازی کند یا نه؟». به بیان دیگر، «آیا هنجارهای اخلاقی نقشی در «استدلال فقهی» بازی می‌کنند یا باید بازی کنند یا نه؟». باز هم به بیان دیگر، «آیا در مقام «توجیه باورها/ داوری‌ها / فتاوی فقهی»، هنجارهای اخلاقی نقشی «اثبات‌گرانه» یا «ابطال‌گرانه» بازی می‌کنند یا باید بازی کنند یا نه؟». دیدگاه سنتی در باب رابطه اخلاق و علم فقه می‌گوید: «اخلاق یکی از منابع فقه است»، یا به بیان دیگر، «از طریق حکم اخلاقی می‌توان حکم شرعی را «اثبات» کرد»؛ این بخشی از مضمون قاعده معروف به قاعده ملازمه میان

حکم عقل و حکم شرع است، اما من بر این باورم که «از طریق حکم اخلاقی صرفاً می‌توان فهم نادرست از حکم شرعی را «ابطال» کرد». توضیح بیش‌تر در مورد این دو نظریه بعداً خواهد آمد.

پرسش (۳)، رابطه شریعت با علم اخلاق، نیز پرسشی «معرفت‌شناسانه» است. مضمون این پرسش این است که «آیا شریعت نقشی معرفت‌شناسانه در علم اخلاق بازی می‌کند یا باید بازی کند یا نه؟»، یا به تعبیر دیگر، «آیا احکام شرعی نقشی در «استدلال اخلاقی» بازی می‌کنند یا باید بازی کنند یا نه؟». بازهم به تعبیر دیگر، «آیا در مقام «توجیه باورها/داوری‌های اخلاقی»، احکام شرعی نقشی «اثبات‌گرانه» یا «ابطال‌گرانه» بازی می‌کنند یا باید بازی کنند یا نه؟».

در تلقی سنتی از رابطه شریعت و علم اخلاق، احکام شرعی هم نقش اثبات‌گرانه در علم اخلاق دارند و هم نقش ابطال‌گرانه. نقش اثبات‌گرانه احکام شرعی در علم اخلاق مبتنی بر «قاعده ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل» است. این قاعده به باورمندان به آن امکان می‌دهد از طریق شناخت حکم شرع، حکم عقل را، که در مواردی همان حکم اخلاق است، نیز بشناسند. اما نقش ابطال‌گرانه احکام شرعی در قلمرو علم اخلاق مبتنی بر پیش‌فرض خاصی درباب رابطه شریعت و اخلاق است که می‌گوید: «شریعت چارچوب اخلاق است». بر این اساس، تعارض شرع و اخلاق همواره به سود شرع حل می‌شود. از نظر من هیچ‌یک از این دو مبنا قابل دفاع نیست.

اما پرسش (۴)، پرسشی است در باب رابطه و داد و ستد دو رشته علمی با یکدیگر، و لذا این پرسش به «فلسفه علم» مربوط است. از این منظر می‌توان ادعا کرد که رابطه این دو رشته علمی دو سویه است، یعنی قبض و بسط هر یک از این ممکن است قبض و بسط دیگری را در پی داشته باشد.

روشن است که پاسخ پرسش‌های (۲)، (۳) و تا حدودی پاسخ پرسش (۴) در گرو پاسخی است که شخص به پرسش (۱) می‌دهد. اگر پاسخ اشاعره به پرسش (۱) را بپذیریم، یعنی اگر حسن و قبح اخلاقی را شرعی بدانیم، و اخلاق را «عین» شریعت یا «تابع» آن بدانیم، در این صورت، اخلاق هیچ نقشی در توجیه باورها/داوری‌های فقهی بازی نخواهد کرد، اما شریعت به صورت منع انحصاری توجیه و معرفت اخلاقی در خواهد آمد. بر این مبنا، علم فقه نیز یا جایگزین علم اخلاق خواهد شد، یا منبع و مقدمه انحصاری آن. در این حالت، فرض وقوع تعارض میان شریعت و اخلاق به کلی منتفی خواهد شد، زیرا در این حالت پیشاپیش مفروض گرفته‌ایم که اخلاق یا عین شریعت است و یا صد در صد تابع آن و هم‌سو با آن است.

اما اگر پاسخ معتزله به پرسش (۱) را بپذیریم، یعنی اگر حسن و قبح را ذاتی و عقلی بدانیم، و شریعت را «تابع» اخلاق بدانیم، در این صورت اخلاق نقشی «اثبات‌گرانه» یا «ابطال‌گرانه» در توجیه باورها/داوری‌ها/ فتاوی فقهی خواهد داشت. یعنی اخلاق یا به صورت یکی از «منابع» فقه در خواهد آمد یا به صورت (یکی از) «چارچوب»های فقه.

• در کتاب دین در ترازوی اخلاق به این مسئله پرداخته‌اید؟

بله در این کتاب دو دیدگاه رقیب در باب رابطه دین (شریعت) و اخلاق، که هم در فرهنگ اسلامی و هم در فرهنگ غرب سابقه بلندی دارند، به تفصیل مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته‌اند. دیدگاه اول، همان دیدگاه اشاعره، یا «نظریه فرمان الهی» است. این دیدگاه، دو تفسیر اصلی دارد. در تفسیر اول، شریعت جایگزین اخلاق می‌شود، یعنی احکامی که در شریعت داریم، در عین اینکه احکام شرعی هستند، احکام اخلاقی نیز هستند. مثلاً، وقتی شرع می‌گوید: «نماز واجب است»، این وجوب هم وجوب شرعی است و هم وجوب اخلاقی. دو وجوب نداریم که یکی از آنها تابع

دیگری باشد، بلکه یک وجوب داریم که دو حیثیت دارد. در این تفسیر، «امر اخلاقی» همان «امر شرعی» یا «فرمان الاهی» است. اما در تفسیر دوم، ویژگی یا وصف اخلاقی فعل یا امر اخلاقی «عین» امر و نهی الاهی نیست، بلکه از امر و نهی الاهی «انتزاع» می‌شود، یعنی «تابع» آن و «مترتب» بر آن است. در تفسیر اول، اخلاق «عین» شریعت است. اما در تفسیر دوم، اخلاق «معلول» شریعت است. رابطه «عینیت» غیر از رابطه «علت و معلول»، و غیر از رابطه «ترتیب» است.

اما دیدگاه دوم، که طرفداران و نمایندگان آن در فرهنگ اسلامی معتزله یا عدلیه نامیده می‌شوند، می‌گوید که اخلاق مستقل از شریعت و مُقَدَّم بر آن است. اما این تقدم یا اولویت نیز ابهام دارد و تفسیربردار است، یعنی یا به معنای «تقدم علت بر معلول» است، یا به معنای «تقدم چارچوب بر محتوا».

عموم متفکران شیعه در علم اصول فقه بر این باورند که میان «حکم عقل» یعنی «حکم اخلاقی عقل» و «حکم شرع» ملازمه‌ای دو سویه برقرار است. قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع می‌گوید: «هرچه که عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند»، و قاعده ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل می‌گوید: «هرچه که شرع بدان حکم کند، عقل نیز بدان حکم می‌کند». حکم عقل در اینجا یا «فرمان» عقل عملی است، یا «ادراک» عقل نظری. در هر صورت، در نظر این متفکران، قاعده اول، بیانگر رابطه علت با معلول، و قاعده دوم بیانگر رابطه معلول با علت است؛ این دو ملازمه «وجودی» و «متافیزیکی» است. اینان بر این باورند که کلیه احکام شرعی از عقل «سرچشمه» می‌گیرد، و خدای شارع حکیم برای تشریح تک تک احکام شرعی دلیل و توجیهی عقلانی داشته است. پیامد معرفت‌شناسانه این دو قاعده این است که از طریق شناخت حکم عقل می‌توان حکم شرع را شناخت/اثبات کرد و بر عکس. حکم عقل انواع و اقسامی دارد، و یکی از این انواع و اقسام حکم اخلاقی عقل است. در این صورت، هم حکم اخلاق نقشی اثبات‌گرانه در علم فقه پیدا می‌کند و هم حکم شرع نقشی اثبات‌گرانه در علم اخلاق.

به نظر من این دیدگاه نادرست و ناموجه است. زیرا، اولاً هیچ دلیل فلسفی یا الاهیاتی به سود این ادعا نداریم که هر کجا که عقل / اخلاق حکمی دارد، اخلاقاً یا عقلاً بر شارع مقدس واجب است که حتماً حکمی شرعی متناظر و هم‌سو با آن حکم عقل / اخلاق تشریح و صادر کند. حکمت و لطف خداوند نیز چنین چیزی را اقتضا نمی‌کند. بله اگر مقصود این باشد که شارع مقدس نیز عاقل است و طبیعتاً هر جا عقل حکمی داشته باشد شارع مقدس نیز از آن نظر که عاقل است همان حکم را خواهد داشت، ادعای درست و قابل قبولی است، اما حیثیت عاقل بودن غیر از حیثیت شارع بودن است. ممکن است شارع مقدس از آن نظر که عاقل است در مورد موضوعی حکمی داشته باشد، اما از آن نظر که شارع است در مورد آن موضوع سکوت کرده باشد. در این مورد حکم عقل شارع مقدس عین حکم عقل هر عاقل دیگری است، نه اینکه میان حکم او و حکم سایر خردمندان ملازمه برقرار باشد، و یکی معلول یا تابع دیگری باشد. حداکثر ادعای موجهی که در این مورد می‌توان داشت این است که اگر شارع مقدس از آن نظر که عاقل است حکمی داشته باشد، محال است که از آن نظر که شارع است آن حکم را «نقض» کند. یعنی حکم عقل / اخلاق «چارچوب» حکم شرع است.

ثانیاً، چنان‌که مرحوم نائینی گفته است، اصولاً در مواردی ممکن نیست که در شرع حکمی متناظر با حکم عقل داشته باشیم. ایشان می‌گویند: حکم عقل گاهی در سلسله علل احکام شرعی قرار می‌گیرد، مانند اینکه عقل می‌گوید: «با دیگران به عدالت رفتار کردن اخلاقاً نیکوست»، و شرع هم می‌گوید: «با دیگران به عدالت رفتار کردن شرعاً واجب است». در اینجا میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه برقرار است. اما گاهی حکم عقل پس از حکم شرع می‌آید و در

سلسله معلول آن قرار می‌گیرد، مانند وقتی که شرع می‌گوید: «نماز شرعاً واجب است»، و عقل می‌گوید: «اطاعت از فرمان خداوند اخلاقاً نیکو یا واجب است». اگر قرار باشد در این مورد نیز پس از حکم عقل به نیکو بودن یا واجب بودن اطاعت از فرمان خدا، خدای شارع نیز حکم شرعی دیگری صادر کند، و اطاعت از خدا را شرعاً نیز واجب کند، کار لغو و بیهوده‌ای کرده است. در مورد اول، حکم عقل سرچشمه حکم شرع است، اما در مورد دوم نمی‌تواند چنین باشد.

به هر حال بنده بر این باورم که میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه برقرار نیست، بدین معنا که رابطه علیت و معلولیت یا ترتب و تبعیت میان این دو کلیت، عمومیت و ضرورت ندارد، و همه احکام عقلی/ اخلاقی و همه احکام شرعی را در بر نمی‌گیرد، بلکه چنین رابطه‌ای موردی و امکانی است. آنچه کلیت و عمومیت دارد این است که «حکم عقل/ اخلاق چارچوب حکم شرع است»، بدین معنا که «هرجا عقل حکمی دارد، شارع بر خلاف آن حکمی نخواهد داشت». یعنی شرع هیچگاه حکم عقل را «نقض» نمی‌کند. منظور از عقل در اینجا خصوص عقل انسان نیست، تا گفته شود که عقل انسان حق ندارد پای خود را از گلیمش درازتر کند و برای خدا تعیین تکلیف کند. بلکه عقل در اینجا، عقل است از آن نظر که عقل است؛ این عقل عقلی است که هم خدا واجد آن است و هم انسان.

به تعبیر دیگر، ادعا این است که در هر شارع عاقلی/ عادل، حیثیت یا ویژگی عاقل بودن/ عادل بودن او بر حیثیت یا ویژگی شارع بودنش تقدم دارد، و خدا از این قاعده مستثنا نیست. همانگونه که در مورد خدا می‌توان گفت: «یا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ» (دعای جوشن کبیر)، یعنی «ای کسی که رحمت او بر غضبش پیشی گرفته است»، می‌توان گفت: «یا مَنْ سَبَقَتْ حِكْمَتُهُ/ عَدْلُهُ شَرْعَهُ»، یعنی «ای کسی که حکمت/ عدالت او بر شرع‌اش/ شریعت‌اش پیشی گرفته است». موضع درست و قابل دفاع این است که خداوند موجودی عاقل و اخلاقی است، و وصف حکمت و اوصاف اخلاقی او همچون عدالت به نحوی حقیقی و معنادار به خداوند نسبت داده می‌شود، نه به نحوی مجازی و استعاری. برخلاف ادعای برخی از روشنفکران دینی معاصر، این اوصاف صورت‌هایی نیست که ما انسان‌ها بر خدا بیفکنیم. معنای برخورداری خداوند از این اوصاف این است که احکامی که از خداوند به عنوان شارع صادر می‌شوند ارزش‌ها و هنجارهای حکیمانه/ عقلانی و اخلاقی را نقض نمی‌کنند.

بنابراین، اکثر قریب به اتفاق اصولیان می‌گویند: «كُلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ»، اما من می‌گویم: «كُلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ لَمْ يَحْكَمْ بِضِدِّ الشَّرْعِ». شریعت لزوماً از اخلاق سرچشمه نمی‌گیرد، اما لزوماً چارچوبی اخلاقی دارد. محتوای شریعت ممکن است از اخلاق سرچشمه بگیرد، و ممکن است از جایی دیگر، مانند مصلحت و مفسده در خود فعل یا در خود حکم، و اموری مانند اینها، سرچشمه بگیرد. مثلاً اخلاق می‌گوید: رفتار عادلانه نیکوست یا وظیفه اخلاقی است. شرع هم می‌گوید: رفتار عادلانه شرعاً واجب است، یعنی علاوه بر اینکه وظیفه اخلاقی است، وظیفه شرعی هم هست. اما این تناظر موردی است، و در مورد همه احکام اخلاقی و شرعی نمی‌توان چنین گفت. به تعبیر دیگر، خدا چون حکیم است، حتماً برای صدور حکم شرعی دلیلی عقلانی و عقل‌پسند دارد، اما آن دلیل لزوماً دلیل اخلاقی نیست، بلکه ممکن است دلیلی مصلحت‌اندیشانه باشد. «دلیل عقلانی» برای عمل در «دلیل اخلاقی» خلاصه نمی‌شود، اما دلیل اخلاقی همواره بر انواع دیگر دلیل اولویت دارد و در صورت تعارض آنها را وتو می‌کند. ممکن است در موردی عقل یا اخلاق حکمی داشته باشند، اما مصلحت اقتضا کند که شارع مقدس در آن مورد سکوت کند.

بنابراین، به طور کلی، در باب رابطه شریعت و اخلاق سه دیدگاه زیر از یکدیگر قابل تفکیک است:

(۱) دیدگاه اشاعره (اخلاق یا عین شریعت است یا تابع آن)؛

(۲) خوانش ایجابی از دیدگاه معتزله (شریعت تابع اخلاق است، بدین معنا که موازی با اخلاق است)؛ و

(۳) خوانش سلبی از دیدگاه معتزله (شریعت تابع اخلاق است، بدین معنا که اخلاق را نقض نمی‌کند).

هر کدام از این دیدگاه‌ها به پرسش از «رابطه اخلاق و علم فقه»، «رابطه شریعت و علم اخلاق»، و نیز «رابطه علم فقه و علم اخلاق» پاسخ متفاوتی می‌دهند. اگر اشعری باشیم، یا اساساً به علم اخلاق نیاز نخواهیم داشت، یا اگر بخواهیم علم اخلاق داشته باشیم، در ابتدا باید علم فقه داشته باشیم و سپس خواهیم توانست علم اخلاق را از علم فقه استنتاج کنیم. در این فرض، علم اخلاق از روی علم فقه کپی می‌شود. علم فقه به ما می‌گوید که چه چیزی شرعاً واجب و چه چیزی شرعاً حرام است. اخلاق نیز همان حکم یا مشابه آن را عیناً یا در قالب تعبیری دیگر بیان می‌کند. در این فرض اصولاً شریعت و علم فقه نیاز ما به اخلاق و علم اخلاق را به طور کامل برآورده می‌کنند. در این حالت راهنمایی لازم برای رفتار خود را از شریعت گرفته‌ایم، و به اخلاق و علم اخلاق نیاز نداریم؛ یعنی هم شریعت جایگزین اخلاق می‌شود و هم علم فقه جایگزین علم اخلاق. از منظر فلسفه علم، در این فرض علم اخلاق کاملاً و همواره «مصرف کننده» و علم فقه کاملاً و همواره «تولید کننده» است.

اما اگر خوانش ایجابی از دیدگاه معتزله در باب رابطه اخلاق و شریعت را بپذیریم، یا از علم اخلاق بی‌نیاز می‌شویم یا از علم فقه، زیرا این خوانش می‌گوید: میان حکم عقل و حکم شرع تناظر کامل و دو سویه برقرار است، و هر جا که عقل حکمی دارد، شرع نیز حکمی هم‌سو با آن حکم عقلی دارد، و بر عکس. چون این دو حکم همواره هم‌سو هستند، شناخت یکی از این دو حکم نیاز ما به راهنمایی در مقام عمل را به طور کامل برآورده خواهد کرد، و به شناخت دیگری نیاز نخواهیم داشت. به تعبیر بعضی از شاگردانم، بر اساس این خوانش، «شریعت آینه اخلاق است». به گمان من، تعبیر دقیق‌تر این است که بر اساس این خوانش، هم شریعت آینه تمام‌نمای اخلاق است و هم اخلاق آینه تمام‌نمای شریعت. روشن است که با داشتن یکی از این آینه‌ها به کلی از دیگری بی‌نیاز خواهیم شد، زیرا آن دیگری را می‌توانیم در این آینه ببینیم.

اگر شریعت آینه اخلاق باشد، دیگر به اخلاق نیازی نیست؛ همچنین برای شناخت وظایف اخلاقی به علمی دیگر و مستقل به نام علم اخلاق نیاز نخواهیم داشت. کافی است به آینه شریعت بنگریم. این آینه به ما خواهد گفت که وظایف اخلاقی ما چیست، و چگونه باید رفتار کنیم که رفتارمان علاوه بر شرعی بودن اخلاقی نیز باشد. بنابراین، خوانش سنتی از دیدگاه معتزله، و صورت‌بندی این دیدگاه در قالب قاعده ملازمه، از نظر پیامدهای معرفت‌شناسانه کمابیش شبیه دیدگاه اشاعره است، هرچند این دو دیدگاه از نظر مفروضات متافیزیکی و هستی‌شناسانه با یکدیگر تفاوت دارند و نقطه عزیمت‌شان یکسان نیست.

تفاوت خوانش ایجابی از دیدگاه معتزله و خوانش ملازمه‌ای از دیدگاه اشاعره را به این شکل می‌توان توضیح داد. در حالی که هر دو خوانش قائل به وجود ملازمه میان «حکم اخلاق» و «حکم شرع» اند، و هر دو خوانش مبنای این ملازمه را نوعی رابطه علی و معلولی میان این دو حکم می‌دانند، اختلاف‌شان در پاسخی است که به این پرسش می‌دهند که «آیا حکم اخلاق علت حکم شرع است، یا حکم شرع علت حکم اخلاق؟». خوانش ملازمه‌ای از دیدگاه اشاعره می‌گوید: «حکم اخلاق از حکم شرع سرچشمه می‌گیرد»، اما خوانش ایجابی از دیدگاه معتزله می‌گوید: «حکم شرع از حکم اخلاق سرچشمه می‌گیرد». این رابطه علی و معلولی، یا ترتبی، با صرف‌نظر از اینکه کدامیک از این دو حکم علت و کدامیک معلول است، پیامد معرفت‌شناسانه و عملی یکسانی دارد، بدین معنا که از طریق شناخت هر یک از این دو حکم می‌توان دیگری را شناخت (شناخت معلول از طریق شناخت علت یا شناخت علت از طریق شناخت

معلول)، و به لحاظ عملی نیز شناخت و پیروی از یکی از این دو حکم شخص را از شناخت و پیروی از دیگری بی‌نیاز خواهد کرد.

برخی از اندیشمندان معاصر، مانند شهید بهشتی، پس از نقد دیدگاه اشاعره و دفاع از دیدگاه معتزله در باب رابطه شریعت و اخلاق، در قالب یک پرسش به این نقد اشاره کرده‌اند که اگر حسن و قبح ذاتی و عقلی باشد، در این صورت به شریعت و علم فقه نیاز نخواهیم داشت. اگر قرار باشد میان اخلاق و شریعت تناظر و توازی کامل برقرار باشد، شناخت وظیفه اخلاقی کفایت خواهد کرد، زیرا وقتی اخلاق را بشناسیم، شریعت را هم شناخته‌ایم. در این صورت به طور کلی از علم فقه بی‌نیاز می‌شویم، و هر کسی می‌تواند با مراجعه به عقل خود، و شناخت وظیفه اخلاقی خود، وظیفه شرعی‌اش را هم بشناسد. به تعبیر دیگر، در این فرض ما به دو منبع هنجاری و دو متخصص مختلف نیاز نخواهیم داشت که یکی در تشخیص وظیفه اخلاقی به ما کمک کند و دیگری در تشخیص وظیفه شرعی. متخصص در اخلاق کافی است. در جایی که این متخصص می‌گوید: «این کار اخلاقاً واجب است»، بر اساس قاعده ملازمه می‌توان گفت: «این کار شرعاً نیز واجب است»، و در جایی که می‌گوید: «این کار اخلاقاً حرام یا قبیح است»، می‌توان گفت: «این کار شرعاً نیز حرام است». در این صورت، این پرسش مطرح می‌شود که «اصولاً چه نیازی به وحی و مراجعه به پیامبران و امامان داریم؟»^۱

به گمان من عین این اشکال را از طرف دیگر نیز می‌توان مطرح کرد. یعنی می‌توان پرسید که «اگر میان حکم اخلاق و حکم شرع ملازمه‌ای دو سویه برقرار است، در این صورت چه نیازی به اخلاق و عقل داریم؟». با مراجعه به وحی / نقل و شناخت حکم شرعی توسط یک فقیه، وظیفه اخلاقی خود را هم خواهیم شناخت. اگر این فقیه در موردی گفت: «این کار شرعاً واجب است»، با ضمیمه کردن قاعده ملازمه به فتوای او، می‌گوییم: «این کار اخلاقاً نیز واجب است» و هكذا. به تعبیر دیگر، «اگر پیامبران بیرونی نیاز انسان به هدایت و راهنمایی در مقام عمل را به طور کامل برآورده می‌کنند، چه نیازی به پیامبر درونی باقی می‌ماند؟»، و نیز «اگر پیامبر درونی نیاز انسان به هدایت و راهنمایی در مقام عمل را به طور کامل برآورده می‌کند، چه نیازی به پیامبران بیرونی باقی می‌ماند؟». مقصودم از پیامبر درونی، عقل یا وجدان اخلاقی یا فطرت انسانی است.

هواداران خوانش ایجابی از دیدگاه معتزله و قاعده ملازمه برای برطرف کردن این اشکال کوشیده‌اند قاعده ملازمه را مقید کنند، تا از این طریق جایی برای وحی و نقل بازکنند. در اینجا قیود متنوعی پیشنهاد شده است. اما نتیجه همه این قیدها این است که حسن و قبح «گاهی» عقلی و «گاهی» نقلی / وحیانی است. یکی از قیدهای پیشنهاد شده «قطع» / «یقین» است. پیشنهاد کنندگان این قید می‌گویند: ما فقط وقتی می‌توانیم حکم شرع را از طریق حکم عقل استنباط کنیم که نسبت به حکم عقل، قطع داشته باشیم. اصولاً از نظر این گروه، حکم عقل وقتی حکم عقل است که قطعی باشد، در غیر این صورت حکم عقل نیست، بلکه تمایلات نفسانی است. بنابراین، چون در بسیاری از موارد نسبت به حکم عقل قطع نداریم، منبع بودن عقل و اخلاق برای شریعت در حالت بالقوه باقی خواهد ماند و این استعداد و بالقوه‌گی هیچ‌گاه به فعلیت نخواهد رسید، یا در مواردی اندک و انگشت‌شمار به فعلیت می‌رسد. به تعبیر دیگر، قاعده ملازمه در

۱. در این مورد بنگرید به بهشتی، م. (۱۳۸۸) *بایدها و نبایدها* (تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت الله دکتر محمد حسینی بهشتی)؛ فنائی، الف. (۱۳۹۸) «بهشتی، اخلاق و مبانی اخلاق»، *زیست و اندیشه شهید آیت الله دکتر محمد حسینی بهشتی* (تهران: نشر روزنه) ف صص. ۷۵-۱۱۸.

سطح تئوریک باقی خواهد ماند، اما در مقام کشف، شناخت و استنباط حکم شرعی، بود و نبود آن یکسان است. دقیقاً به همین دلیل است که بسیاری از فقیهانی که در اصول فقه مشرب اعتزالی دارند، در فقه اشعری می‌شوند.

جالب این است که عموم کسانی که قاعده ملازمه را به چنین قیدی مقید می‌کنند، در مورد کشف حکم عقل/اخلاق از طریق حکم شرع چنین قیدی را نمی‌پذیرند، یعنی بر این باورند که از رهگذر حکم ظنی شرع می‌توان حکم عقل/اخلاق را کشف کرد. به هر تقدیر، با پذیرش این قید، اشکال بی‌نیازی از وحی و بیهوده شدن ارسال رسولان برطرف می‌شود، اما اشکال بیهوده شدن عقل و بی‌نیازی از اخلاق و علم اخلاق همچنان بر جای خود باقی خواهد ماند. در راستای حل این مشکل قیود دیگری نیز برای قاعده ملازمه پیشنهاد شده، مانند تفکیک کلیات از جزئیات. اما پرداختن به آنها مجال دیگری می‌طلبد. به گمان بنده هیچ یک از قیده‌های پیشنهادشده پذیرفتنی و قابل دفاع نیست، و اصل خوانش سنتی/ایجابی از قاعده ملازمه اشکال دارد.

اما خوانش سلبی از قاعده ملازمه با چنین مشکلی مواجه نیست. زیرا در این خوانش، اخلاق صرفاً «چارچوب» شریعت است، نه «سرچشمه» یا «منبع» آن. در این صورت، نه اخلاق جایگزین شریعت می‌شود و نه شریعت جایگزین اخلاق، و هیچ‌یک از این دو منبع هنجاری نمی‌تواند مؤمنان را از دیگری بی‌نیاز کند. پیامد معرفت‌شناسانه این خوانش عبارتست از «ابطال‌پذیری اخلاقی فتاوی‌فقهی».^۱ اگر در پرتو استدلال‌های کلامی/الاهیاتی بپذیریم که خداوند سرشتی اخلاقی دارد و اوصاف اخلاقی خدا اراده تشریحی او را در چارچوب اخلاق محدود می‌کند، آنگاه باید بپذیریم که وجود حکم ضد اخلاقی در خود شریعت (در لوح محفوظ یا عقل الهی) محال است. این پیش‌فرض الاهیاتی فقیهان را موظف می‌کند برداشت خود از آیات و روایات را با موازین اخلاقی بسنجند و موزون کنند. اگر وجود حکم ضد اخلاقی در شریعت الهی محال است، هیچ فقیهی حق نخواهد داشت به استناد دلایل نقلی حکمی ضد اخلاقی را به خدا نسبت دهد. در اینجا اخلاق به عنوان ترازوی فقه عمل می‌کند. البته منظور ما از سازگار کردن فقه با اخلاق، سازگار کردن حداقلی است. زیرا صرف سکوت اخلاق در مورد یک کار چارچوب و شرط لازم برای هر حکم شرعی، از جمله وجوب یا حرمت، در آن مورد را فراهم می‌کند. چارچوب اخلاقی شریعت صرفاً می‌گوید: اگر کاری اخلاقاً واجب یا ممنوع باشد، شارع نمی‌تواند آن وظیفه اخلاقی را از دوش مؤمنان بردارد. اما این چارچوب نمی‌گوید که اگر کاری اخلاقاً واجب نبود، شرعاً نیز نمی‌تواند واجب باشد. مثلاً، حجاب ممکن است اخلاقاً واجب نباشد، اما شرعاً واجب باشد.

- فرمایش شما مستلزم این است که شریعت در بعضی از حوزه‌های زندگی بشر سکوت کرده باشد، اما طیف وسیعی از دینداران معتقدند که خدایی که مهربان است نمی‌تواند در مورد این حوزه‌ها سکوت کند، چون ممکن است رفتارهایی که در این حوزه‌ها از ما سر می‌زند در سعادت و شقاوت اخروی ما تأثیر جدی داشته باشد. به تعبیر دیگر، موضع شما با تلقی سنتی از دین و هدایت الهی ناسازگار است. زیرا هواداران این تلقی بر این باورند که شریعت جامع است و اوامر و نواهی شرعی تمامی عرصه‌های زندگی بشر را پوشش می‌دهد. اینان معتقدند که لطف خداوند اقتضا می‌کند که بندگان خود را در تمام عرصه‌های زندگی هدایت کند. بنابراین امکان ندارد که خدا در برخی از این حوزه‌ها سکوت کرده باشد. شما چه پاسخی دارید؟

^۱ «ابطال‌پذیری اخلاقی فتاوی‌فقهی» غیر از «ابطال‌پذیری اخلاقی احکام شرعی» است. ما با استفاده از ترازوی اخلاق حکم شرعی را ابطال نمی‌کنیم، فهم نادرست خود از احکام شرعی را ابطال و فهم درست از احکام شرعی را جایگزین آن فهم نادرست می‌کنیم.

پاسخ اجمالی بنده این است که این دلیل اعم از مدعاست. در این استدلال بین «سکوت خدا» و «سکوت خدای شارع» خلط شده است. من نمی‌گویم خدا در برخی از حوزه‌های زندگی بشر سکوت کرده است، بلکه می‌گویم خدای شارع از آن نظر که شارع است در برخی از این حوزه‌ها سکوت کرده است. لطف خدا اقتضا می‌کند که وقتی بندگان او به هدایت او نیاز دارند آنان را به نحوی از انحاء هدایت کند. اما هدایت الاهی می‌تواند از طریق عقل، تجربه، مشورت، تحقیق و راههای گوناگون دیگر به دست بشر برسد. وحی و نقل صرفاً یکی از این راه‌هاست. در واقع کسانی که چنین می‌اندیشند وجود خدای عاقل و حکم خدای عاقل را نادیده می‌گیرند یا او را به خدای شارع فرومی‌کاهند، و از این طریق دست خدا را می‌بندند. سکوت خدای شارع مستلزم سکوت خدای عاقل نیست، و حکم خدای عاقل ممکن است از طریق عقل یا وجدان و تجربه به دست بشر برسد.

بنابراین، اولاً در مواردی که خدا کلاً سکوت کرده است، از این سکوت می‌توان کشف کرد که در آن مورد رفتار انسان‌ها بر سرنوشت اخروی‌شان تأثیر ندارد. ثانیاً، در مواردی که رفتار انسان‌ها روی سرنوشت اخروی‌شان تأثیر دارد، و لذا در آن مورد نیازمند هدایت الاهی هستند، ممکن است خدای شارع سکوت کرده باشد، اما خدای عاقل سکوت نکرده باشد. ممکن است در آن مورد آیه یا روایتی، که بیانگر حکم خدای شارع باشد، نداشته باشیم، اما در عین حال عقل الاهی در ما تجلی کند و در پرتو عقل فردی یا جمعی بتوانیم حکم خدای عاقل را در آن مورد کشف کنیم. بر اساس مبانی دینی عقل انسان تجلی عقل الاهی است. بنابراین، سکوت خدای شارع با لطف خدا و قاعده لطف منافات ندارد، بلکه چه‌بسا لطف او اقتضا کند که در مواردی سکوت کند. ثالثاً، دلایل نقلی می‌گویند: «خدا در مواردی سکوت کرده و سکوت او از سر حکمت است، نه از سر نادانی یا غفلت»^۱. با این دلایل چه می‌کنید؟ آنها را چگونه تفسیر می‌کنید؟

اما پاسخ تفصیلی بنده این است که خدا حکیم است، و موجودی که به فضیلت حکمت آراسته است، سنجیده و حساب شده و بر اساس معیار و میزان عقلانی رفتار می‌کند. یعنی برای کارهایش دلیل موجه دارد. درست است که لطف خدا راهنمایی و دستگیری از بندگان را به عنوان وظیفه‌ای اخلاقی بر او واجب می‌کند، اما حکمت او اقتضا نمی‌کند که حتماً این وظیفه را از طریق تشریح و ابلاغ حکم شرعی امتثال کند. اگر کمال انسان در گرو رشد عقلانی اوست، لطف و حکمت خدا اقتضا می‌کند که در مواردی سکوت کند تا فضا و زمینه مناسب برای رشد عقلانی بشر فراهم شود. ما از یک معلم و مربی خوب انتظار داریم که به جای حل کردن مسائل انسان‌های تحت تعلیم و تربیت خود، «روش» حل مسئله را به آنان بیاموزد. آنوقت چطور از خدا که معلم اول و مربی مربیان و به تعبیر قرآن «رب العالمین» است انتظار داریم که برخلاف این شیوه حکیمانه عمل کند؟

اگر، چنان‌که هواداران تفکر سنتی می‌گویند، تمام وظایف ما، اعم از وظایف عقلی، اخلاقی، شرعی و غیره، در هر کاری از قبل توسط خدای شارع مشخص شده باشد، و از طریق آیات و روایات بیان شده باشد، دیگر هیچ فضایی برای رشد عقل عملی باقی نخواهد ماند و آفرینش عقل عملی لغو می‌شود. بله تمام وظایف شرعی ما توسط خدای

^۱ برای مثال مولا علی در نهج البلاغه می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّقُوهَا، وَ حَدَّ لَكُمْ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَ نَهَاكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَ سَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ وَ لَمْ يَدْعُهَا نَسِيَاناً فَلَا تَنْكَلِفُوهَا» (نهج البلاغه، کلمه قصار ۱۰۵). یعنی: «همانا خداوند کارهایی را بر شما واجب کرده است، آنها را تباہ نکنید و حدودی را برای شما مقرر کرده، از آن‌ها تجاوز نکنید و شما را از انجام کارهایی منع کرده است، پس حرمت آنها را نگه دارید و در مورد چیزهایی سکوت کرده است، [اما این سکوت او] از سر فراموشی و غفلت نیست. پس در این موارد [برای کشف حکم خدا] خود را به [زحمت و] تکلف نیندازید».

شارع مشخص شده یا می‌شود، اما علاوه بر این وظایف، وظایف دیگری هم هست که از راه یا راه‌های دیگری مشخص می‌شوند، و از راهی دیگر غیر از مراجعه به شرع باید برای کشف و تشخیص آنها اقدام کرد. اما این وظایف از هر راهی که کشف شوند، در واقع هدایت الاهی از همان راه به بشر رسیده است، و لذا وظیفه اخلاقی تشکر از خدا بابت هدایت بشر شامل این موارد نیز می‌شود. برای مثال، اگر در موردی ما از طریق مشورت با صاحب‌نظران و استفاده از فلسفه و علوم بشری راه خود را پیدا کنیم و وظیفه عقلانی یا اخلاقی یا انواع دیگری از وظایفی را که داریم تشخیص دهیم، در این موارد نیز واجب است که شکر خدا را به خاطر هدایت کردن‌مان به جای آوریم.

بنابراین، آفرینش عقل عملی و توصیه و تأکید متون دینی بر استفاده از عقل و رجوع به حکمت عملی اقتضا می‌کند که خدای شارع در مواردی سکوت کند و در آن موارد حکم شرعی مشخصی صادر نکند. البته ممکن است بگویید در این موارد دستورهای کلی مانند اینکه «از عقل خود استفاده کنید» وجود دارد، و همین مقدار کفایت می‌کند. اما بحث بر سر این است که «آیا این دستورات حکم شرعی‌اند یا ارشاد به حکم عقل‌اند؟»، و به فرض اینکه حکم شرع باشند، باز هم چیزی عوض نمی‌شود، زیرا به هر حال، در مواردی راهنمایی مشخص و جزئی خاصی از طریق شرع به ما نرسیده است. خداوند قابلیت‌ها و استعدادهایی در انسان قرار داده تا به وسیله آنها بتواند در مواردی روی پای خود بایستد و با عقل خود تصمیم بگیرد و تشخیص دهد که چه باید کند. در این صورت می‌توان گفت که خداوند با سکوت خود حکم عقل در آن مورد را تأیید کرده است. اگر آن حکم مورد قبول او نبود، یا پیروی از آن سعادت اخروی بشر را تهدید می‌کرد، حتماً سکوت نمی‌کرد. بنابراین سکوت خداوند دلیلی است بر تأیید آنچه ما از راه‌های متعارف کسب معرفت به آن می‌رسیم.

این ادعا که هدایت الاهی از راه‌های گوناگون به انسان می‌رسد در متون دینی نیز مورد تأکید فراوان قرار گرفته است. خدا از بی‌نهایت راه می‌تواند با انسان سخن بگوید و او را راهنمایی کند، و ارسال رسولانی از جنس بشر یکی از این راه‌هاست. برای مثال، به قصه فرزندان آدم در قرآن نگاه کنید. در این قصه آمده که وقتی قابیل برادرش هابیل را کشت از کار خود پشیمان شد، اما نمی‌دانست با جسد برادرش چه کند. قرآن می‌گوید: «فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ أَخِيهِ» (مائده: ۳۱)، یعنی «آنگاه خداوند کلاغی [را] برانگیخت که زمین را [با چنگ و منقار] بکاود، تا بدین وسیله به او بنمایاند که چگونه جسد برادرش را [در خاک] پنهان کند» (ترجمه بهاء الدین خرمشاهی).

قاعدۀ کلی این است که خداوند قادر است از راه‌های گوناگون انسان‌ها را راهنمایی کند. آیا خدایی که با فرستادن کلاغی قابیل را راهنمایی کرد و به او گفت که در آن مورد خاص چه کند، نمی‌تواند انسان‌های دیگر را از طریق تجربه، وجدان اخلاقی، عقل فردی و جمعی و راه‌های پیدا و پنهان دیگر راهنمایی کند؟ از منظر دینی، جهان طبیعت کلاس درس اخلاق و معنویت هم هست، و خدا از طریق حوادث طبیعی و رفتار گیاهان و حیوانات نیز ممکن است با انسان سخن بگوید. محدود کردن راه هدایت الاهی به نقلیات، بستن دست خدا و ظلم در حق او و در حق انسان‌هاست. بدین ترتیب معلوم می‌شود که از نیاز انسان به راهنمایی هنجاری در مقام رفتار نمی‌توان نتیجه گرفت که پس در هر موردی باید حکمی شرعی وجود داشته باشد که از طریق نقل به دست انسان برسد. اجمالاً می‌توان گفت که اگر ما به دلیل راهنمای عمل نیاز داشته باشیم، آن دلیل می‌تواند از طریق منابع هنجارگذار دیگری غیر از شریعت نیز تأمین شود، و از یکی از راه‌های طبیعی و متفاوت شناخت، غیر از وحی و نقل، به دست ما برسد، هرچند بر اساس تبیین دینی از هستی، سرچشمه اصلی همه این منابع و همه راه‌های کسب معرفت خداوند و لطف و حکمت اوست.

• شما در دومین کتاب‌تان، «اخلاق دین‌شناسی»، از مقوله‌ای به نام «اخلاق اجتهاد» سخن گفته‌اید؛ و این اخلاق را در قالب «مجموعه‌ای از هنجارهای اخلاقی که فقیهان در مقام استنباط حکم شرعی و صدور فتوا موظف به پیروی از آنها هستند» تعریف کرده‌اید. هم‌چنین در کتاب دیگری که وعده انتشار آن را داده‌اید از مقوله‌ای دیگر به نام «اخلاق تقلید» سخن گفته‌اید. از آنجا که اجتهاد و تقلید دو راه متفاوت برای «شریعت‌شناسی» است، ممکن است توضیح دهید که اساساً چگونه می‌توان از نقش اخلاق در معرفت‌شناسی سخن گفت؟

این بحث بسیار مفصل است و در این فرصت اندک نمی‌توان حق آن را ادا کرد. اجمالاً می‌توان گفت که در تمام قلمروهایی که در آن قلمروها ما به نحوی از انحاء با دین مواجه می‌شویم، اخلاق حرفی برای گفتن دارد. در اینجا مقصود از دین هم می‌تواند معنای عام این کلمه باشد و هم معنای خاص آن، اما فعلاً دامنه بحث ما به دین به معنای خاص کلمه، یعنی شریعت، محدود می‌شود.

در مواجهه با شریعت سه مرحله یا مقام را باید از یکدیگر تفکیک کنیم. این سه مرحله یا مقام عبارتند از:

(۱) مقام تشریح احکام شرعی؛

(۲) مقام شناخت احکام شرعی؛ و

(۳) مقام امتثال / اجرا / پیروی از احکام شرعی.

متناسب با این سه مقام، سه بخش متفاوت در اخلاق کاربردی داریم یا می‌توانیم داشته باشیم که هر یک از آنها بیانگر حقوق و وظایف، یا فضائل شخصی است که قرار است در این سه مقام در رابطه با شریعت کاری انجام دهد. من برای این سه اخلاق به ترتیب نام‌های زیر را پیشنهاد کرده‌ام: «اخلاق تشریح»،^۱ «اخلاق دین‌شناسی» / «اخلاق شریعت‌شناسی» و «اخلاق دینداری». از آنجا که احکام شرعی را از دو راه متفاوت، یعنی یا از راه «دلیل» و یا از راه «گواهی» متخصصان می‌توان شناخت، اخلاق دین‌شناسی / شریعت‌شناسی به دو بخش تقسیم می‌شود که من برای بخش اول نام «اخلاق اجتهاد» و برای بخش دوم نام «اخلاق تقلید» را پیشنهاد کرده‌ام. اخلاق اجتهاد بیانگر حقوق، وظایف و فضائل اخلاقی مجتهدان در مقام استنباط احکام شرعی و صدور فتواست، اما اخلاق تقلید بیانگر حقوق، وظایف و فضائل اخلاقی مردم عادی در مقام تقلید و رجوع به مجتهدان است. اخلاق اجتهاد و اخلاق تقلید شاخه‌های فرعی «اخلاق باور»^۲ اند.

یک دلیل ساده به سود وجود یا ضرورت وجود چنین بخش‌هایی در اخلاق کاربردی این است که (۱) «تشریح کردن»، (۲) «شناختن یا استنباط کردن حکم شرعی» و نیز (۳) «تقلید کردن / رجوع کردن به مجتهدان برای شناخت حکم شرعی» هر سه از افعال آزادی - اختیاری است که از موجوداتی مختار و عاقل سر می‌زند؛ موجوداتی که مخاطب اخلاق‌اند و مسئولیت اخلاقی دارند. اگر موضوع اخلاق فعل آزادی - اختیاری باشد، که هست، این موضوع شامل این سه فعل آزادی - اختیاری نیز می‌شود.

«اخلاق تشریح» بیانگر حقوق، وظایف و فضائل اخلاقی خداوند در مقام تشریح احکام شرعی و ابلاغ آنهاست. اخلاق دین‌شناسی / شریعت‌شناسی بیانگر حقوق، وظایف و فضائل اخلاقی مؤمنان (اعم از مجتهدان و مقلدان) در مقام

۱. اینکه «اخلاق تشریح» را معادل «اخلاق قانون‌گذاری» (The ethics of legislation) بدانیم در گرو این است که «شریعت» را «نظامی قانونی» (Legal system) بدانیم و احکام شرعی را «قانون» (Law) به معنای مدرن کلمه قلمداد کنیم. اما حتی اگر این پیش‌فرض مناقشه‌برانگیز را نپذیریم، می‌توانیم ادعا کنیم که اخلاق تشریح و اخلاق قانون‌گذاری مشابهت‌های بسیار و بل هم‌پوشانی گسترده‌ای دارند.

2. The ethics of belief

کشف و شناخت (استنباط) احکام شرعی است. اخلاق اجتهاد، که یکی از دو شاخه فرعی اخلاق دین‌شناسی است، بیانگر حقوق و وظایف اخلاقی مجتهدان در مقام استنباط یا بیانگر فضائل و رذائل اخلاقی‌ای است که در شناخت احکام شرعی از راه دلیل نقش بازی می‌کنند یا باید/ نباید بازی کنند. اخلاق تقلید، که دومین شاخه فرعی اخلاق دین‌شناسی است، بیانگر حقوق و وظایف اخلاقی مقلدان در مقام تقلید از مجتهدان یا کسب دانش از راه گواهی نسبت به احکام شرعی یا بیانگر فضایل و رذایل اخلاقی‌ای است که در شناخت احکام شرعی از راه گواهی نقش بازی می‌کنند یا باید/ نباید بازی کنند.

پیش از ادامه بحث مناسب می‌دانم توجه شما را به این نکته جلب کنم که به باور من اصل وجود حقوق و وظایف اخلاقی یا فضایل و رذایل اخلاقی ناظر به این سه مقام و نقش آنها در این سه مقام از سوی بسیاری از فقیهان و مجتهدان سنتی به رسمیت شناخته شده است، البته نه تحت عنوان اخلاق تشریح یا اخلاق اجتهاد و تقلید. اختلاف بر سر دامنه این حقوق و وظایف و نقش آنها در شریعت‌شناسی و شریعت‌مداری است. در اینجا به برخی از این هنجارهای اخلاقی اشاره می‌کنم که در رابطه با این سه مقام در فقه و اصول فقه سنتی به رسمیت شناخته شده است.

(۱) اخلاق تشریح: «قیح تکلیف فوق طاقت» یکی از هنجارهای اخلاق تشریح است. این هنجار می‌گوید: «اخلاقاً بر شارع مقدس قبیح است که تکلیفی بر دوش بندگان خود بنهد که فوق طاقت آنان باشد». این هنجار یک حکم شرعی نیست، بلکه حکمی اخلاقی است که چارچوب کلیه احکام شرعی را ترسیم می‌کند. مخاطب این هنجار خدای شارع است، و او موظف به پیروی از آن در مقام تشریح احکام شرعی است.

«قیح عقاب بلا بیان» یکی دیگر از هنجارهایی است که در مقام تشریح احکام شرعی نقش بازی می‌کند. این هنجار می‌گوید: «اخلاقاً بر خدا قبیح است که بندگان خود را به خاطر انجام ندادن وظیفه‌ای که به آنان ابلاغ نکرده مجازات کند». این هنجار در واقع می‌گوید حکم شرعی ابلاغ نشده کالعدم است. این نیز حکم اخلاقی عام دیگری است که در رابطه با شریعت مخاطب آن خدای شارع است.

عدالت خدا فضیلتی اخلاقی است که حاکم بر اراده تشریحی اوست و چارچوبی را مشخص می‌کند که خدای شارع فقط در آن چارچوب مجاز است احکام خود را تشریح کند. این فضیلت می‌گوید: «خدای شارع حق نقض این چارچوب را ندارد، و به طریق اولی نمی‌تواند چنین حقی را به دیگری واگذار کند».

حکمت خدا نیز فضیلتی عقلانی/ اخلاقی است که به اراده تشریحی خداوند جهت می‌دهد و چارچوب آن را مشخص می‌کند. لازمه باور به اینکه «خدا حکیم است» این باور است که «شریعت الهی چارچوبی حکیمانه» دارد. بنابراین، اگر در موردی فهم ما از شریعت با حکمت ناسازگار بود، ما حق نداریم آن فهم را به عنوان حکم شرعی به خدای حکیم نسبت دهیم. بنابراین، اصلی که می‌گوید: «صدور حکم لغو/ بیهوده از خدا قبیح است، چون خدا حکیم است و حکیم کار بیهوده نمی‌کند»، یکی از اصول اخلاقی ناظر به مقام تشریح است و چارچوب شریعت را مشخص می‌کند. این اصل می‌گوید: چون خدا موجودی حکیم و اخلاقی است، پس در شریعت حکم بیهوده نمی‌توان داشت. هم‌چنین، اصلی که می‌گوید: «تخصیص اکثر قبیح است»، بیانگر هنجاری اخلاقی است که ناظر به مقام ابلاغ و بیان احکام شرعی است. مخاطب این هنجار اخلاقی نیز خدای شارع است.

اما نکته مهم این است که اخلاق تشریح در این چند اصل مورد پذیرش قدما خلاصه نمی‌شود، بلکه به یک معنا کل هنجارهای اخلاقی را در بر می‌گیرد. اگر کاری اخلاقاً نادرست و ناروا باشد، اخلاق تشریح مانع می‌شود که خدا به مؤمنان اجازه دهد آن کار اخلاقاً نادرست و ناروا را مرتکب شوند. خداوند در قرآن فرموده است: «وَإِذَا فَعَلُوا فَاجِسَةً فَلُوا

وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا. قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ. اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ. قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ...» (اعراف: ۲۸-۲۹)، یعنی «و چون کار زشتی کنند می‌گویند پدران خود را بر آن یافتیم و خدا ما را بدان فرمان داده است. بگو قطعاً خدا به کار زشت فرمان نمی‌دهد. آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید. بگو پروردگرم به دادگری فرمان داده است...». معنای دقیق و درست این آیه این است که خدا در تشریح احکام خود از اصول اخلاقی پیروی می‌کند؛ و چون از این اصول پیروی می‌کند، هرگز به کار زشت فرمان نمی‌دهد. بنابراین، اگر اخلاق به ما بگوید که کاری زشت است، از این حکم اخلاقی می‌توانیم نتیجه بگیریم که امکان ندارد خدا به ما دستور انجام چنین کاری را بدهد. مجموعه این اصول اخلاقی را به خاطر دخالت‌شان در مقام تشریح «اخلاق تشریح» می‌نامیم.

بنابراین، کسی که باور دارد که (۱) «حسن و قبح اخلاقی ذاتی است، نه شرعی»، و (۲) «خدا موجودی اخلاقی است»، منطقی‌اً پذیرفته است که (۳) «کل اخلاق چارچوب شریعت است»، و از (۴) «طریق شناخت این چارچوب می‌توان (و باید) کشف کرد که چه حکمی در شریعت نمی‌تواند وجود داشته باشد».

(۲) اخلاق اجتهاد: بسیاری از فقیهان و مجتهدان سنتی به اصل وجود هنجارهای اخلاقی ناظر به مقام اجتهاد و استنباط نیز باور دارند. برای مثال، اینان می‌گویند: هیچ فقهی حق ندارد پیش از «جستجو و یأس از یافتن دلیل» به اصل براءت استناد کند. یا می‌گویند: «استفراغ الوسع بر فقیهان و مجتهدان واجب است»، استفراغ الوسع یعنی به کار بردن نهایت سعی و تلاش در کشف حکم شرعی. روشن است که نبود آن حق و وجود این وجوب بیانگر وظایف اخلاقی/عقلانی مجتهدان در مقام استنباط است، و نمی‌تواند حکم شرعی باشد.

هم‌چنین همین فقیهان و مجتهدان اگر به آیه یا روایتی برخورد کنند که به ظاهر بر تکلیفی فوق طاق‌ت دلالت می‌کند، به استناد اصل اخلاقی «قبح تکلیف فوق طاق‌ت»، از معنای ظاهری آن آیه و روایت یا از سند آن روایت دست برمی‌دارند، و از نسبت دادن معنای ظاهر آن آیه و روایت به خدا و صدور فتوا بر اساس آن خودداری می‌کنند. این نمونه‌ای است از به‌رسمیت شناختن «نقش اخلاق در اجتهاد»، «پیوند ناگسستنی اخلاق اجتهاد با اخلاق تشریح»، و «ابطال‌پذیری اخلاقی فتاوی فقهی».

ادعای بنده در این مورد نیز این است که هنجارهای موجود در اخلاق اجتهاد در این اصل یا چند اصل دیگر خلاصه نمی‌شود و بسی بیش از اینهاست. درحقیقت می‌توان ادعا کرد که به یک معنا کل علم اصول فقه بیانگر حقوق و وظایف عقلانی و اخلاقی مجتهدان در مقام استنباط حکم شرعی است. به عنوان مثال، «حجیت ظاهر کلام» و «حجیت خبر واحد» معنایش این است که مجتهدان حق دارند یا موظف‌اند بر این دو اساس حکمی را به خدا نسبت دهند. ادعای بنده این است که بر خلاف تصور رایج، این حق یا وظیفه، حق یا وظیفه‌ای شرعی نیست، بلکه حق یا وظیفه‌ای اخلاقی است.

اینک می‌توان پرسید که چرا این فقیهان و مجتهدان در این مورد نمی‌گویند: «تشخیص اینکه تکلیفی فوق طاق‌ت است یا نه نیست، بلکه با خود خداست، و چون دلیل نقلی بر وجود چنین تکلیفی در شرع دلالت می‌کند، همان دلیل به دلالت التزامی بر این دلالت می‌کند که آن تکلیف فوق طاق‌ت نیست. بنابراین، باید نتیجه بگیریم که این تکلیف واقعاً فوق طاق‌ت نیست، یا نتیجه بگیریم که مصالح خفیه، غیبیه و اخرویه‌ای وجود دارد که ما از آن خبر نداریم اما خدا از آن خبر دارد». بلکه به جای اینکه چنین بگویند، از ظاهر آیه یا روایت مورد بحث دست برمی‌دارند، اما در موردی که آیه یا روایت مورد بحث بر حکمی دلالت می‌کند که با عدالت خدا ناسازگار است، چنین نمی‌کنند، و در آنجا پای مصالح خفیه، غیبیه و اخرویه را پیش می‌کشند؟ از نظر اخلاقی «قبح تکلیف فوق طاق‌ت» هیچ فرقی با «قبح

ظلم» ندارد. اگر اولی به ما اجازه نمی‌دهد بر اساس معنای ظاهری یک آیه یا روایت فتوا صادر کنیم و تکلیفی را که فوق طاقات انسان‌هاست به خدا نسبت دهیم، دومی نیز همین پیامد را در بر دارد. یعنی در این مورد نیز قبح ظلم به ما اجازه نمی‌دهد که بر اساس معنای ظاهری یک آیه یا روایت حکمی را که ظالمانه است به خدا نسبت دهیم.

(۳) اخلاق تقلید: بعلاوه، همین فقیهان و مجتهدان در اولین فصل از رساله‌های عملیه خود از وظایف مؤمنان در مقام تقلید و ویژگی‌های مجتهد واجد شرایط برای تقلید سخن می‌گویند. اما با اندکی تأمل می‌توان دید که هنجارهایی که در این فصل از رساله عملیه در قالب «حکم شرعی» مطرح شده در واقع حکم شرعی نیست و نمی‌تواند باشد، بلکه حکم اخلاقی است که به خطا حکم شرعی پنداشته شده است. این بخش از رساله‌های عملیه بیانگر «اخلاق تقلید» از نظر فقیهان و مجتهدان است، نه بیانگر احکام شرعی صادر شده از سوی خدای شارع در مورد تقلید. فقط در یک صورت می‌توان این بخش از رساله عملیه را بیانگر احکام شرعی ناظر به تقلید دانست، و آن پذیرفتن مبنای اشاعره در باب رابطه دین و اخلاق است.

خدایی که الاهیات اعتزالی به ما معرفی می‌کند خدایی اخلاقی است. این خدا وقتی می‌خواهد حکمی صادر کند آن را با موازین اخلاق تشریح می‌سجد و موزون می‌کند. بخش اصلی کتاب دین در ترازوی اخلاق به شرح و بسط این اخلاق پرداخته است. اما اگر وجود مقوله‌ای به نام «اخلاق تشریح» را بپذیریم، و اگر خدایی که می‌پرستیم خدایی است که الاهیات اعتزالی به ما معرفی می‌کند، نه خدایی که الاهیات اشعری به ما معرفی می‌کند، آنگاه باید به پیامدهای منطقی و معرفت‌شناسانه این پیش‌فرض‌ها در مقام دین‌شناسی / شریعت‌شناسی نیز ملتزم باشیم. اخلاق اجتهاد و اخلاق تقلید مبتنی بر اخلاق تشریح است و آن را مفروض می‌گیرد. اگر خدای شارعی که ما خدا باوران خود را در قبال او مسئول می‌دانیم و نسبت به او تعهد داریم موجودی اخلاقی باشد، آنگاه در مقام شناخت قانون و شریعت او باید از هنجارهایی پیروی کنیم که آن هنجارها مانع از این می‌شوند که حکمی غیر اخلاقی، یا فهمی غیر اخلاقی از حکمی را به او نسبت دهیم.

• چرا هنجارهای تنظیم‌کننده اجتهاد و تقلید نمی‌توانند جزوی از شریعت باشند؟

چون مستلزم دور یا تسلسل است. راه شناخت شریعت جزئی از شریعت نیست، زیرا راه شناخت هیچ موضوعی نمی‌تواند جزئی از آن موضوع باشد. اگر راه شناخت شریعت جزئی از شریعت باشد، آنگاه برای شناختن این راه شناخت ما به راه شناخت دیگری نیاز خواهیم داشت که آن نیز به حسب فرض جزئی از شریعت خواهد بود، اما این روند نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند، زیرا نتیجه آن امتناع شناخت شریعت خواهد بود. بنابراین، سرانجام باید به راه شناختی برسیم که جزئی از شریعت نیست، بلکه مستقل از آن و مُقَدِّم بر آن است، و اعتبار و حجیت این راه شناخت باید پیش از رجوع به شریعت و مستقل از آن اثبات شود. به تعبیر دیگر، «معرفت‌شناسی فقه» بخشی از فقه نیست، بلکه بخشی از «فلسفه فقه» است.

• بنابراین آنچه در فصل اول رساله عملیه قرار دارد برآمده از شریعت نیست.

هیچ کدام نمی‌تواند حکم شرعی تبعیدی باشد.

• پس آیات و روایات مورد استناد در این بخش را چگونه باید فهمید؟

این آیات و روایات ارشاد به حکم عقل و عقلت، نه بیانگر حکمی تعبدی. به همین دلیل باید آنها را به گونه دیگری فهمید؛ یعنی در تفسیر این آیات و روایات باید به سراغ عقل و عقلا برویم و ببینیم که در مورد اصل تقلید و چگونگی و حدود و ثغور آن چه حکمی دارند. در این مورد نمی‌توان به عموم و اطلاق یا سایر اصول لفظیه و به طور کلی به «اصالة الظهور» و «خبر واحد» تمسک کرد.

• به نظر شما نسبت فلسفه اخلاق با فقه چگونه است؟ آیا این دو رقیب و دشمن یکدیگرند یا یار و مددکار یکدیگر؟ آیا برخورداری از یکی از این دو علم شخص را از دیگری مستغنی می‌کند، یا به تعبیر بهتر، نیاز او به دیگری را هم برآورده می‌کند؟

چند سال پیش در یکی از کرسی‌های آزاداندیشی در دانشگاه ادیان و مذاهب شرکت کردم. موضوع بحث من در آنجا «خدمات فلسفه اخلاق در قلمرو فقه» بود. در آن جلسه گفتم که «فقه موجود» با «فقه آرمانی» فاصله زیادی دارد، و این فقه مشکلات بسیاری نیز دارد که بعضی از آنها را می‌توان با الهام گرفتن از فلسفه اخلاق به نحوی شایسته حل و فصل کرد. به گمان من یکی از نقش‌هایی که فلسفه اخلاق می‌تواند در قلمرو فقه بازی کند، نقش «منبع الهام» است. فقیهان از دو جنبه مهم می‌توانند از فلسفه اخلاق الهام بگیرند: یکی از حیث «ساختاری» و دیگری از حیث «محتوایی». از حیث ساختاری، دست‌کم می‌توان گفت که ساختار فلسفه اخلاق از دو جهت می‌تواند برای فقه‌پژوهان و شریعت‌شناسان الهام‌بخش باشد: یکی از حیث تفکیک «فرااخلاق» از «اخلاق» یا «فرااخلاق‌شناسی» از «اخلاق‌شناسی»، و دیگری از حیث تفکیک «اخلاق کاربردی» از «اخلاق هنجاری»، یا «اخلاق‌شناسی کاربردی» از «اخلاق‌شناسی هنجاری». چنان‌که می‌دانید، فلسفه اخلاق سه بخش یا سه شاخه دارد: «فرااخلاق» یا «فرااخلاق‌شناسی»، «اخلاق هنجاری» یا «اخلاق‌شناسی هنجاری» و «اخلاق کاربردی» یا «اخلاق‌شناسی کاربردی». فرااخلاق به مبانی اخلاق می‌پردازد، اخلاق هنجاری به پرسش‌های اخلاقی در سطح کلان پاسخ می‌دهد و اخلاق کاربردی به پرسش‌های اخلاقی در قلمرو خاصی از روابط انسانی.

متأسفانه ما مسلمانان تاکنون علمی نداشته‌ایم که به نحو سیستماتیک و با روش فلسفی به «مبانی فقه» بپردازد. البته بخشی از این مبانی در خود فقه و بخشی دیگر در اصول فقه و بخشی دیگر در علم کلام مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. اما این مقدار به هیچ وجه کافی نیست، زیرا نه «سیستماتیک» است و نه با «روش فلسفی» انجام می‌شود. ما به رشته‌ای فلسفی به نام «فلسفه فقه» یا «فراققه» نیاز داریم که به شیوه‌ای سیستماتیک و با متد فلسفی به بررسی مبانی فقه بپردازد. برخی از مهم‌ترین موضوعاتی که در این علم باید مورد بررسی و تحقیق قرار بگیرند عبارتند از: «رابطه اخلاق و قانون»، «رابطه شریعت و قانون»، «رابطه شریعت و اخلاق»، «رابطه شریعت و سیاست»، «رابطه شریعت و اقتصاد»، «رابطه شریعت و عرف»، «رابطه شریعت و فرهنگ»، «رابطه شریعت و علوم طبیعی»، «رابطه شریعت و علوم انسانی»، «رابطه شریعت و عقلانیت»، «رابطه شریعت و معنویت»، «سرشت خدای شارع» و «سرشت انسان متشرع».

در تلقی سنتی چنان مشی می‌شود که گویی بررسی این موضوعات شأن اختصاصی خداوند است، و او در پرتو شناختی که نسبت به این موضوعات داشته احکام خود را تشریح و به ما ابلاغ کرده است. در این چارچوب وظیفه ما صرفاً این است که آن احکام را بشناسیم و بر اساس آنها زندگی کنیم. اما این سخن حقی است که نتیجه باطلی از آن گرفته می‌شود. این موضوعات دو حیثیت دارند: یکی اینکه پیش‌فرض تشریح حکم شرعی‌اند، و دیگر اینکه پیش‌فرض شناخت حکم شرعی‌اند. دانستن آنها از آن نظر که پیش‌فرض تشریح‌اند، وظیفه خداست، اما بررسی آنها از آن نظر که پیش‌فرض شناخت حکم شرعی‌اند، وظیفه فقیهان است. به بیان دیگر، چون خدا در مقام تشریح احکام خود ملاحظات

مربوط به این موضوعات را در نظر گرفته است، ما نیز در مقام شناخت احکام او موظفیم این ملاحظات را در نظر بگیریم.

باز هم به تعبیر دیگر، فقیهان چه بخواهند و چه نخواهند، و چه آگاه باشند و چه نباشند، با مفروض‌گرفتن پیش‌فرض خاصی درباره این موضوعات به استنباط احکام شرعی می‌پردازند. فقیهی که به استنباط احکام اقتصادی می‌پردازد، ناخودآگاه تلقی خاصی از رابطه شریعت و اقتصاد را مفروض گرفته است و هکذا، و اگر تلقی دیگری را مفروض می‌گرفت، چه بسا فهم او از احکام اقتصادی اسلام عوض می‌شد. بنابراین، این پیش‌فرض‌ها فقط در مقام تشریح دخالت ندارند، بلکه در مقام استنباط نیز مداخلت دارند. تفاوت فقیهی که بدون بررسی این موضوعات به استنباط می‌پردازد با فقیهی که پس از بررسی آنها به استنباط می‌پردازد، در وجود و عدم این پیش‌فرض‌ها در ذهن شخص نیست، بلکه در این است که پیش‌فرض‌های فقیه اول نامنّح و ناموجه و پیش‌فرض‌های فقیه دوم منّح و موجه است.

کسانی که در کشور ما دم از اسلامی کردن علوم انسانی می‌زنند، دلیل و انگیزه اصلی‌شان برای نفی علوم انسانی موجود این است که به نظر آنها نظریه‌های مطرح در این علوم و توصیه‌های برآمده از دل این نظریه‌ها با احکام شرعی ناسازگار است. این نشان می‌دهد که این افراد نظریه خاصی را در باب رابطه شریعت با علوم انسانی مفروض گرفته‌اند و بر اساس آن نظریه ادعای خود مبنی بر ضرورت اسلامی کردن علوم انسانی را توجیه می‌کنند. آن نظریه این است که «شریعت چارچوب قوانین مورد بررسی علوم انسانی است»، و لذا «احکام شرعی نقشی ابطال‌گرانه در علوم انسانی بازی می‌کنند».

اما روشن است که این نظریه و نظریه‌های رقیب آن نخست باید به نحو سیستماتیک و با روشی فلسفی در ذیل عنوان «رابطه شریعت و علوم انسانی» مورد بحث و بررسی قرار بگیرند، تا بعد بر اساس نتایج آن بررسی بتوان ادعا کرد که علوم انسانی اسلامی غیر از علوم انسانی غربی است. جایگاه طبیعی و مناسب این بحث «فقه» نیست، بلکه «فرافقه» یا «فلسفه فقه» است. بنابراین، فقیه از آن نظر که فقیه است حق ندارد به محض اینکه احساس کرد توصیه‌های برخی از متخصصان علوم انسانی با فتاوی فقهی او ناسازگار است، ادعا کند که علوم انسانی اسلامی با علوم انسانی غربی فرق دارد. این فقیه محترم دو راه بیش‌تر در پیش ندارد. راه اول این است که در این مورد از فیلسوفان علمی تقلید کند که در فلسفه علوم انسانی متخصص‌اند. راه دوم این است که لباس فقاقت را از تن خویش درآورد و لباس فیلسوفان را بر تن کند و رنج تحقیق فلسفی در باب رابطه شریعت و علوم انسانی را بر خود هموار کند، تا صلاحیت اظهارنظر در این باب را پیدا کند. به تعبیر دیگر، پرسش از «رابطه شریعت و علوم انسانی» پرسشی «فقهی» نیست که بتوان با روش استنباط فقهی در مورد آن اظهارنظر کرد، بلکه پرسشی «فلسفی» و «فرافقه‌ای» است که جای بررسی آن فلسفه فقه است، نه خود فقه، و کسی که در فقه تخصص دارد، لزوماً در فلسفه فقه تخصص ندارد. عدم تفکیک فرافقه از فقه موجب می‌شود که فقیهان مرز میان این دو را نادیده بگیرند و با مسائل فرافقه‌ای برخورد فقهی کنند. تفکیک فرافقه از اخلاق در مرزبندی دقیق میان فرافقه و فقه به ما کمک می‌کند.

از سوی دیگر، امروزه درک و هضم بسیاری از فتاوایی که فقیهان ما در مورد مسائل مستحدثه صادر می‌کنند بر عقل سلیم دشوار است.^۲ به گمان من دلیل اصلی این امر، یا دست‌کم یکی از دلایل آن، این است که در سنت فقهی ما قلمرو «فقه هنجاری» از قلمرو «فقه کاربردی» به دقت و درستی تفکیک نشده، و فقیهان ما گمان می‌کنند که اگر کسی در فقه هنجاری متخصص بود و صلاحیت صدور فتوا در این قلمرو را داشت، به خودی خود در فقه کاربردی هم

متخصص خواهد بود و صلاحیت لازم برای صدور فتوا در این قلمرو را نیز خواهد داشت. در حالی که هیچ ملازمه‌ای میان تخصص در این دو قلمرو برقرار نیست، و کسی ممکن است در یکی از این دو قلمرو متخصص باشد و در دیگری نباشد. فقه هنجاری غیر از فقه کاربردی است، همانگونه که اخلاق هنجاری غیر از اخلاق کاربردی است. البته آشنایی تخصصی یا تقلیدی با فقه هنجاری «شرط لازم» برای پژوهش در فقه کاربردی هست، اما «شرط کافی» آن نیست. این دو ارتباط عمیقی با یکدیگر دارند، اما در عین حال دو مقوله مجزا هستند و شیوه تحقیق در این دو قلمرو کاملاً متفاوت است. درست است که فقه هنجاری پیش‌فرض و مبنای فقه کاربردی است، اما در فقه کاربردی با مقدمات جدیدی سر و کار داریم که از جایی غیر از فقه و علوم پایه حوزوی به دست می‌آیند. این مقدمات فراقه‌ی و فراحوزوی به تناسب از علوم دانشگاهی به دست می‌آیند و باید به نتایج تحقیق در فقه هنجاری ضمیمه شوند تا بتوان حکم شرعی موضوع مورد بحث در فقه کاربردی را استنباط کرد. رابطه فقه هنجاری با فقه کاربردی رابطه‌ای مکانیکی و اتوماتیک، و از باب تطبیق خود بخودی اصل بر فرع نیست.

برای مثال، برای داشتن یک «فقه پزشکی» معتبر و معقول، آشنایی اجتهادی یا تقلیدی با فقه هنجاری لازم است، اما به هیچ وجه کافی نیست، زیرا فقه پزشکی حاصل تطبیق کورکورانه و مکانیکی فقه هنجاری بر موضوعات مطرح در قلمرو پزشکی نیست، بلکه حاصل ترکیب نتایج تحقیقات در فقه هنجاری با اطلاعات موضوع‌شناسانه و تخصصی در قلمرو پزشکی است که از علوم غیر حوزوی به دست می‌آیند. بنابراین، فقیه‌ی که فقط در فقه هنجاری و علوم پایه حوزوی متخصص است، صرفاً صلاحیت صدور فتوا در فقه هنجاری را دارد، و فتوهای او در قلمرو فقه کاربردی فاقد اعتبار لازم است، زیرا فحص و جستجوی او در این مورد ناقص است. ضرورت تفکیک فقه کاربردی از فقه هنجاری و تعیین مرز دقیق این دو یکی از الهاماتی است که از ساختار فلسفه اخلاق می‌توان گرفت.

اما از حیث محتوا نیز فلسفه اخلاق دست‌کم از دو جنبه مهم می‌تواند منبع الهام خوب و گرانقیمتی برای فقیهان باشد: یکی از حیث روش‌شناسانه و دیگری از حیث موضوعی. از جنبه نخست، کسانی که با فلسفه اخلاق آشنا هستند می‌دانند که فیلسوفان اخلاق برای کشف حکم عقل یا حکم عقلاً روش‌های بسیار پیشرفته‌ای ابداع کرده‌اند. این روش‌ها می‌تواند در راستای استفاده از عقل به عنوان یکی از منابع احکام شرعی نیز مورد استفاده فقیهان قرار بگیرد. «روش تعادل اندیشه‌ورزانه»^۱ یکی از این روش‌های معمول است. در فقه و اصول فقه کنونی از عقل، حکم عقل و حکم عقلاً بسیار سخن گفته می‌شود، اما نه معنای عقل روشن است، نه معنای حکم عقل و حکم عقلاً و نه روش کشف حکم عقل و عقلاً. این نقیصه بزرگ با الهام‌گرفتن از فلسفه اخلاق می‌تواند بر طرف شود.

اما از حیث موضوعی، امروزه در بسیاری از نظام‌های حقوقی معتبر و پیشرفته در دنیا پیش از تنظیم و تصویب لوایح قانونی کمیته‌ای از متخصصان مربوطه تشکیل می‌شود که مسئولیت آن بررسی جوانب مختلف موضوع است. یکی از جنبه‌های مورد بررسی جنبه اخلاقی موضوع است، که بررسی آن توسط فیلسوفان اخلاقی انجام می‌شود که در قلمرو اخلاق کاربردی یا در شاخه خاصی از اخلاق کاربردی که به موضوع مورد بحث مربوط است تخصص دارند. نظرات مشورتی این کمیته در تنظیم، تصویب و اجرای لایحه مورد نظر مورد استفاده قرار می‌گیرد. اگر فقیهان ما مدعی‌اند که شریعت الهی جایگزین شایسته‌ای برای آن نظام‌های حقوقی است، ناگزیرند در مقام کشف و استنباط حکم شرعی به چنین کمیته‌های تخصصی مراجعه کنند، و درحقیقت بدون مراجعه به این کمیته‌ها فحص و

1. The method of reflective equilibrium

جستجوی‌شان ناقص و فتوای‌شان فاقد اعتبار است. به عنوان یک مثال ساده، فقیهی که می‌خواهد حکم شرعی سقط جنین را استنباط کند، نمی‌تواند ادبیات غنی بحث از حکم اخلاقی سقط جنین در اخلاق پزشکی را نادیده بگیرد و بدون اطلاع کافی از این بحث‌ها و با تکیه بر اصول لفظیه و اصول عملیه حکمی را به خدا نسبت دهد.

بگذریم از اینکه اصولاً بحث‌های پیشین در این گفتگو نشان می‌دهد که همانگونه که «اخلاق هنجاری چارچوب فقه هنجاری است»، «اخلاق کاربردی نیز چارچوب فقه کاربردی است». یعنی هیچ فقیهی حق ندارد در فقه کاربردی فتوایی صادر کند که با ارزش‌های اخلاق کاربردی ناسازگار باشد، همانگونه که هیچ فقیهی حق ندارد در فقه هنجاری فتوایی صادر کند که با ارزش‌های اخلاق هنجاری ناسازگار باشد.

• آیا جدی گرفتن پیشنهاد شما مبنی بر تفکیک فقه هنجاری از فقه کاربردی موجب تورم و رشد سرطانی فقه

نمی‌شود؟

نه، اما به شرطها و شروطها. پیش‌فرض مورد قبول ما این است که نباید دامنه و قلمرو شریعت را از آنچه هست گسترده‌تر کنیم. این مقتضای تعهد دینی است. توسعه قلمرو شریعت مصداقی از بدعت در دین است، همان‌گونه که کوچک‌تر کردن قلمرو شریعت از آن مقداری که واقعاً هست با دیانت و تعهد دینی ناسازگار و مصداق دیگری از بدعت در دین است. اگر این پیش‌فرض به عنوان یک اصل در پژوهش فقهی مراعات شود، فقه نه متورم می‌شود و نه رشد سرطانی پیدا می‌کند. تفکیک فقه کاربردی از فقه هنجاری موجب می‌شود کیفیت فتوای فقهی و میزان اعتبار و پشتوانه عقلانی آنها بیش‌تر شود، نه کمیت آنها.

به تعبیر روشن‌تر، ما باید «قلمرو بالفعل» شریعت را از «قلمرو بالقوه» آن تفکیک کنیم. مقصودم از قلمرو بالفعل، آن قلمرویی است که خدای شارع در آن سکوت نکرده و به نحو بالفعل در آن قلمرو حکمی دارد. این قلمرو مطلق نیست، بلکه محدود است به مواردی که شارع در آن سخن گفته و سکوت نکرده است. اما قلمرو بالقوه یعنی قلمرویی که «قابلیت» مداخله خدای شارع و صدور حکم شرعی در آن موجود است، اما به فعلیت رسیدن این قابلیت امر دیگری است؛ این فعلیت مشروط به شرایطی است که گاهی اوقات مهیا نیست. گاهی اوقات اساساً مقتضی برای جعل حکم شرعی وجود ندارد. در مواردی دیگر، مقتضی موجود است، اما مانعی در کار است که اجازه نمی‌دهد خدای شارع در آن مورد حکمی صادر کند.

بنابراین، قلمرو بالفعل شریعت کوچک‌تر از قلمرو بالقوه آن است. قلمرو بالقوه شریعت مطلق است و علی‌الاصول همه جوانب زندگی انسان را در بر می‌گیرد. رشد سرطانی فقه پیامد مطلق دیدن قلمرو بالفعل شریعت است، نه پیامد مطلق دیدن قلمرو بالقوه آن. قلمرو بالقوه شریعت اگر مطلق باشد صرفاً بدین معناست که دینداران ناگزیرند برای تشخیص حقوق و وظایف دینی خود در کل این قلمرو جستجو کنند. طبیعتاً نتیجه این جستجو این خواهد بود که در برخی از موارد اصولاً خدای شارع هیچ حکمی ندارد، و به اصطلاح در آن مورد سکوت کرده است. اما سکوت شارع را نباید به معنای نقصان دین گرفت. این سکوت نشانه ناتوانی یا نادانی یا فراموشی نیست، بلکه نشانه حکمت خداست. تفکیک این دو قلمرو از یکدیگر در مورد اخلاق نیز صادق است. در اینجا نیز قلمرو بالفعل اخلاق کوچک‌تر از قلمرو بالقوه آن است.

رشد سرطانی فقه موجود به خاطر این است که این فقه بر این اساس بنا شده که «خدای شارع در هر واقعه‌ای حکمی دارد»، و «سکوت خدای شارع مفهومی بلامصداق است». این دیدگاه حداکثری در مورد قلمرو بالفعل شریعت

چند پیامد نامطلوب دارد. یکی از این پیامدها توسعه نابجا و ناموجه معنای آیات و روایات به منظور پاسخ‌گویی به مسائل جدید است. پیامد دیگر، تمسک به اصل برائت و نفی وجود هر نوع وظیفه‌ای در این موارد است. در حالی که در این موارد باید به «روح» آیات و روایات، و اصول عقلانی و اخلاقی که در پشت آنها نهفته است، تمسک کرد نه به «لفظ» آنها. در این موارد باید گفت: خدای شارع در مورد این موضوع سکوت کرده، اما با توجه به روح احکامی که در مورد موضوع یا موضوعات مشابه دیگر تشریح کرده می‌توان تشخیص داد که اگر در مورد این موضوع جدید به مقتضای اصول اخلاقی عمل کنیم، حق او را ادا کرده و رضایت او را کسب کرده‌ایم. در این صورت، فهم مکانیکی و ایستای شریعت جای خود را به فهم دینامیکی و پویای شریعت خواهد داد.

به عنوان یک مثال مشخص، اگر ربا به خاطر این در شرع حرام شده که رباخواری ظلم است، در تطبیق این حکم بر سود بانکی در دنیای مدرن و بانکداری مدرن به جای تمرکز بر معنای عرفی واژه «ربا» و تطبیق مکانیکی و ناموجه آن بر «سود بانکی» باید به این پرسش پاسخ داد که «آیا همانگونه که ربا در زمان نزول قرآن ظلم بوده است، سود بانکی در زمان ما نیز ظلم است؟» و «اگر سود بانکی نیز ظلم است، هر نوع سود به هر مقدار و از هر کسی به هر کسی ظلم است، یا فقط بیش از درصد مشخصی از آن از بعضی اشخاص به بعضی اشخاص ظلم است، اما کمتر از آن مقدار یا از بعضی اشخاص به بعضی دیگر ظلم نیست؟» و «این درصد مشخص نیز ثابت و ابدی نیست، بلکه از وضعیتی به وضعیتی دیگر ممکن است تغییر کند؟». این یعنی به میان آوردن ملاحظات اخلاقی در فهم شریعت و تفسیر اخلاقی متون دینی.

اگر شریعت در چارچوب اخلاق فهمیده شود و اگر متون دینی در پرتو اصول اخلاقی تفسیر شوند، آدمیان احکام شرعی را مطابق با فطرت اخلاقی و عقل سلیم خود خواهند یافت و برای اینکه احکام شرعی را بپذیرند و از آن پیروی کنند، لازم نیست از باورهای اخلاقی خود دست بردارند، وجدان اخلاقی خود را سرکوب کنند، عقل خود را نادیده بگیرند و انسانیت خود را لگدمال کنند. تن در دادن به حکم شرعی از ترس جهنم، تسلیم شدن جسم در برابر آن حکم بدون رضایت ذهنی و قلبی است، و این به ارتباط معنوی انسان با خدا لطمه می‌زند و انسان را از خدا دور می‌کند. خدایی که احکام او نامعقول، خردستیز و خلاف وجدان و فطرت به نظر برسد، قابلیت دلربایی از انسان‌ها را ندارد، و هرگز نمی‌تواند نقش «علت غایی» یا «غایة الغایات» یا به قول پل تیلیخ، «دل‌بستگی فرجامین»^۱ را در زندگی آنان بازی کند، و به زندگی آنان معنا و روشنی و گرمی ببخشد. بنابراین، به طور کلی می‌توان گفت که یکی از عوامل اصلی دین‌گریزی، تضعیف معنویت دینی و روی آوردن به معنویت‌های سکولار یا رویگردانی کلی از معنویت در دوران مدرن عبارت است از ترسیم چهره‌ای نامعقول و غیر اخلاقی از خدا و شریعت او در ذهن انسان‌ها از رهگذر صدور فتوای خردستیز و ناسازگار با اخلاق و عقلانیت.

پیامد نامطلوب دیگری که برای صدور فتوا در موارد سکوت شریعت می‌توان برشمرد عبارت است از توسعه نابجای مقدسات و مقدس کردن امور نامقدس. دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم، چه دنیای طبیعت و چه جامعه انسانی و جنبه‌های گوناگون آن مانند اقتصاد، سیاست، فرهنگ و تکنولوژی دائماً در حال تغییر و تبدل است. این تغییر و تبدل دائمی اقتضا می‌کند که ارزش‌ها و هنجارهایی که مسئول راهنمایی عملی انسان‌ها در قلمروهای مختلف زندگی هستند، دائماً مورد بازنگری و بازتفسیر قرار بگیرند. البته اصول بنیادین این هنجارها ثابت است، اما ثبات این اصول

1. Ultimate concern

بنیادین مستلزم ثبات اقتضای این اصول در مقام تطبیق آنها بر موارد خاص نیست. اصل عدالت ثابت است، اما اقتضای این اصل با تغییر بافت و زمینه (context) تغییر می‌کند.

اینک اگر هنجارمند کردن مواردی را که در آن موارد خدای شارع سکوت کرده به خرد همگانی یا عقل جمعی و توافق و اجماع نسبی خردمندان واگذار کنیم، تغییر این هنجارها در اثر تغییر بافت و زمینه را به تأخیر نخواهیم انداخت و هزینه چنین تغییری را بیش از حد بالا نخواهیم برد، و اسباب انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه دینی را فراهم نخواهیم کرد. اما اگر این هنجارها را به عنوان هنجارهای ثابت و غیر قابل تغییر شرعی به مردم معرفی کنیم، و تقدس شریعت را به آنها سرایت دهیم، تغییر اجتناب‌ناپذیر آنها هزینه سنگینی را بر جامعه دینی تحمیل خواهد کرد. از یک سو دست برداشتن از آن هنجارها و جایگزینی آنها با هنجارهای جدید به معنای تغییر دین یا خروج از دین یا آوردن دین جدید یا بدعت در دین قلمداد می‌شود. از سوی دیگر، چون این هنجارها به بخشی از هویت دینی تبدیل شده، تغییر آنها هویت دینی را تضعیف خواهد کرد. علاوه بر این، چنین کاری موجب رشد نفاق و دورویی خواهد شد: زیرا عموم شهروندان در مقام عمل به آن هنجارها پای‌بند نخواهند ماند، و عملاً آن هنجارها را نسخ خواهند کرد، در حالی که به لحاظ نظری بر این باورند که هنجارهایی که عملاً نادیده گرفته می‌شوند حکم شرعی است. اما مهم‌تر از همه این است که مقاومت در برابر تغییر این هنجارها رشد و پیشرفت جامعه دینی را به عقب خواهد انداخت، و این عقب‌ماندگی در نهایت موجبات سلطه جوامع دیگر بر جامعه دینی را فراهم خواهد کرد. اینکه کسانی گمان کنند تنها ابزار سلطه غیر مسلمانان بر مسلمانان علوم طبیعی و تهاجم فرهنگی است تشخیص ناصوابی است. یکی از عوامل مهم این سلطه مقاومت در برابر تغییر هنجارهایی است که دیر یا زود و پس از پرداختن هزینه گزاف و هدر دادن منابع و ذخایر مادی و معنوی تغییر خواهند کرد.

در حالی که اگر از اول به مردم گفته می‌شد که خدای شارع در این موارد سکوت کرده و ما باید با رجوع به عقل جمعی و تجربه انباشته بشری این قلمرو خالی از حکم شرعی را با هنجارهای عرفی و نه شرعی پر کنیم، و عقل جمعی و تجربه بشری هم هیچ تقدسی ندارد و حکم هنجاری آن بر اساس خیر همگانی، منافع ملی و تحولات و پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک تغییر می‌کند، نه هویت دینی و معنویت دینی آسیب می‌دید و نه سرعت پیشرفت جامعه دینی در مقایسه با جوامع دیگر کند می‌شد، و نه اسباب سلطه غیر مسلمانان بر مسلمانان فراهم می‌شد.

پیامد نامطلوب دیگر این کار این است که وقتی پای شریعت را در همه جا به میان بکشید، تقدس و احترام آن از میان خواهد رفت و نفوذ و تأثیر آن کمرنگ می‌شود. اگر بگویید: «شریعت صد حکم دارد»، انگیزه دینی سبب می‌شود که مؤمنان از آن صد حکم پیروی کنند، ولی اگر بگویید: «شریعت بی‌نهایت حکم دارد»، آن نیروی انگیزشی ناشی از ایمان به خدا و زندگی پس از مرگ به جای اینکه پشت صد حکم قرار گیرد، پشت بی‌نهایت حکم قرار خواهد گرفت و نیروی انگیزشی آن بسیار ضعیف می‌شود. وقتی هر کجا هر شخصی هر کاری خواست انجام دهد، بگویید که شرعاً این‌طور است یا شرعاً آن‌طور است، شریعت را به امری پیش‌پاافتاده تبدیل کرده‌اید و ارزش و قداست و اهمیت آن را از میان برده‌اید.

بنابراین موافقید که هر قدر نسخه‌ای که برای مقلدان پیچیده می‌شود اجمالی‌تر و کلی‌تر باشد، بهتر است؟

نفوذ و کارکرد و تأثیر این نسخه در دست‌یابی به غایات دینداری بیشتر می‌شود. البته دوباره تأکید کنم که مقصود من این نیست که شریعت را از آنچه واقعاً هست کوچک‌تر کنیم. مقصودم این است که به همان مقدار که این دغدغه را

داریم که شریعت از آن مقداری که هست کوچک‌تر نشود، این دغدغه را هم داشته باشیم که از آن مقداری که هست بزرگ‌تر نشود. نسبت احتیاط به دو سوی این قضیه مساوی است.

آیا به نظر شما فلسفه‌ی اخلاق رقیب فقه است یا معاضد و یاریگر فقه؟

در چند دهه اخیر دو رخداد نسبتاً مهم و تأثیرگذار در فضای فرهنگی جامعه ما اتفاق افتاده است. رخداد نخست، رواج «نگاه اخلاقی» به مسائل و «نقد اخلاقی» در میان عموم مردم است. البته این نگاه در فرهنگ ما سابقه بلندی دارد و حافظ شهسوار این میدان است. رخداد دوم که در فرهنگ ما بی سابقه است، رواج مطالعه فلسفه اخلاق در میان تحصیل‌کردگان و نخبگان دانشگاهی و حوزوی است. این مطالعات اینک هم در حلقه‌های مطالعاتی به صورت غیر رسمی دنبال می‌شود و هم در برخی از دانشکده‌های فلسفه در سطوح کارشناسی ارشد و دکترا. در این میان کسانی به این دو اتفاق مشکوک و بدبین شده‌اند و احساس می‌کنند فلسفه اخلاق رقیب فقه است و آن را موردی از تهاجم فرهنگی و توطئه مستکبران برای تضعیف فقه و از میان بردن حوزه‌های علمیه می‌دانند.

اما من چنین فکر نمی‌کنم. اولاً بیایید فرض کنیم که فلسفه اخلاق رقیب فقه است. می‌توان پرسید: «چه کسی از وجود رقیب ضرر کرده است؟». مگر ملاصدرا نمی‌گوید: «لولا التضاد ما صح دوام الفيض عن المبدء الجواد»، یعنی «اگر تضاد نباشد، توجیهی برای تداوم فیض الهی از منبع بخشنده، یعنی خداوند، وجود نخواهد داشت». هم‌چنین، مگر آقای مطهری نمی‌گوید: «پیشرفت فلسفه اسلامی مرهون نقدهای متکلمین است» (نقل به مضمون). رقابت می‌تواند سازنده باشد، و اگر سازنده باشد موتور پیشرفت است و انگیزه بیشتری برای بهتر کردن کیفیت کالا ایجاد می‌کند. در صورت وجود کالای رقیب است که شخص مجبور می‌شود کالایی بهتر تولید کند. در قلمرو فرهنگ و در بازار کالاهای علمی و فرهنگی کالای بهتر کالایی است که به لحاظ عقلانی قابل دفاع‌تر است، عقل مخاطبان را بهتر اقناع می‌کند و نیاز مشتریان به آن کالا را بهتر برآورده می‌کند.

بنابر این، حتی اگر فلسفه اخلاق را رقیب فقه بدانیم، باز هم نباید نتیجه بگیریم که این رقیب باید از بازار حذف شود تا کالای ما به فروش برود. اگر تولید و عرضه کالا در این بازار انحصاری شود، همان بلایی که در کشور ما بر سر صنعت اتومبیل‌سازی آمد در اینجا هم بر سر فقه خواهد آمد. اما اگر این بازار آزاد باشد و رقیبان به منطق رقابتی بازار تن در دهند، فقیهان و فقه‌پژوهان نیز انگیزه بیشتری برای پیشرفت و شکوفا کردن و روزآمد کردن فقه و مبانی فقه و بازکردن افق‌های جدید و تحول و تحرک بیشتر خواهند یافت. رقیب عاقل، رقابت را فرصت می‌بیند نه تهدید و می‌کوشد از این فرصت برای ارتقاء کیفیت محصولات خود استفاده کند. تجربه دوران معاصر نشان می‌دهد که افزایش کمی فقیهان و فقه‌پژوهان و تأسیس مدارس و حوزه‌های علمیه جدید هیچ نقشی در پیشرفت و تکامل علم فقه ندارد. اگر به تاریخ فقه شیعه نظر کنیم، می‌بینیم که پیشرفت‌های اساسی زمانی اتفاق افتاده که فقیهان بزرگ شیعه، مانند شیخ طوسی و علامه حلی، در محیطی قرار گرفته‌اند که در آن ناگزیر بوده‌اند با فقیهان سنی رقابت کنند. این پیشرفت‌ها دست‌کم تا حدودی حاصل آشنایی عمیق با فقه سنی و برخورد نقادانه با آن بوده است. مشابه همین پیشرفت می‌تواند در رقابت با فلسفه اخلاق اتفاق بیفتد. اگر فقیهان وجود این رقیب را به رسمیت بشناسند و بکوشند مزایای آن را شناسائی و از آن خود کنند و نشان دهند که کالایی که تولید می‌کنند از کالای رقیب بهتر است و مزایای بیش‌تر و معایب کمتری دارد، هم فقه پیشرفت می‌کند و هم این امکان برای مشتریان فراهم می‌شود که با چشم باز و محاسبات عقلانی کالای مورد نظر خود را انتخاب کنند.

اما واقعیت این است که فلسفه اخلاق، رقیب فقه نیست، بلکه مددکار فقه است. پرسش‌های هنجاری‌ای که حاصل پیشرفت علم و تکنولوژی و تحولات اجتماعی است منحصر به جامعه اسلامی نیست، و غربیان نیز ناگزیر بوده‌اند پیش از ما به این پرسش‌ها بپردازند و در مورد آنها تحقیق کنند. نتیجه این تحقیقات می‌تواند مورد استفاده فقیهان ما واقع شود. طبیعتاً چگونگی استفاده از این فرآورده‌ها نیز مهم است. در اینجا رویکرد ما نباید پذیرش یا انکار درست و پیشینی باشد. رویکرد درست در اینجا رویکرد نقادانه و پذیرش یا انکار پسینی، یعنی پس از بررسی، مقایسه و نقادی، است. حتی اگر نظریه‌های موجود در اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی را صورت‌بندی حکم عقل یا حکم عقلا هم ندانیم، دست‌کم این واقعیت را نمی‌توانیم انکار کنیم که برخی از عقلای عالم در مورد پرسش‌های مشترک یا مشابه میان ما و آنها اندیشیده‌اند و نادیده گرفتن حاصل تلاش‌های فکری آنان شرط خردمندی نیست.

به گمان من فلسفه اخلاق گنج شایگانی است که به رایگان در اختیار فقیهان ما قرار گرفته است. حتی اگر در حجیت اقوال و نظریه‌های فیلسوفان اخلاق و استفاده از آنها در «مقام داوری»^۱ در فقه تردید داریم، دست‌کم استفاده از این اقوال و نظریات در «مقام کشف»^۲ حکم شرعی و فهم و تفسیر متون دینی هیچ اشکال عقلی یا شرعی ندارد، بلکه ضرورت هم دارد. آشنایی با این اقوال و نظریه‌ها می‌تواند میزان دقت و اتقان استنباط حکم شرعی مربوط به موضوعات جدید را بالا ببرد و در تصحیح برداشت از آیات و روایات به ما کمک کند.

اگر کسانی که به فلسفه اخلاق نگاه رقابتی با فقه دارند، بگویند که این رقیب ممکن است با استفاده از فضای

رسانه‌ای و تمهیدات منجر به حذف ما شود یا ما را استحاله کند، چه پاسخی خواهید داد؟

آنچه منجر به حذف می‌شود این است که شما نتوانید در رقابت سازنده در بازار دوام بیاورید. انحصار، حتی اگر ممکن باشد، موجب بقاء و نجات نمی‌شود. دینداران باید این واقعیت را بپذیرند. چارلز تیلور در برخی از آثار خود سه معنای متفاوت از تعبیر «سکولار» را از یکدیگر تفکیک می‌کند. معنای سومی که خود چارلز تیلور به آن باور دارد، این است که ما چه بخواهیم و چه نخواهیم در «دوران سکولار» زندگی می‌کنیم؛ مقصود او از دوران سکولار دورانی است که در آن «شرایط باورمندی» تغییر کرده است. وی که خود فیلسوف و جامعه‌شناسی دیندار است می‌گوید: وضعیت دین در جهان مدرن تفاوت مهمی با وضعیت آن در جهان پیشامدرن دارد. در وضعیت پیشامدرن انحصار بازار فکری و فرهنگی در اختیار دین بود و آدمیان وقتی به بازار کالاهای فرهنگی می‌رفتند بیشتر از یک کالا روی میز یا پشت ویتترین نبود. البته خداناباوران، ندانم‌انگاران، دگراندیشان و پیروان ادیان دیگر در جهان پیشامدرن نیز حضور داشتند، اما حق یا توان عرضه کالای خویش در این بازار را نداشتند، و انحصار بازار در اختیار یک دین و پیروان یک دین یا مذهب خاص بود. تیلور می‌گوید: در جهان مدرن این انحصار شکسته شده و افراد وقتی به بازار اندیشه‌ها، باورها، جهان‌بینی‌ها و سبک زندگی‌ها می‌روند با کالاهای متنوعی روبه‌رو می‌شوند که ناگزیرند میان آنها دست به انتخاب بزنند. اینک در بازار ادیان و مذاهب هیچ دین یا مذهبی تنها گزینه در دسترس نیست، بلکه صرفاً گزینه‌ای است در میان گزینه‌های متنوع.

به گمان من، این تغییر شرایط بازار که وی از آن به «تغییر شرایط باور» تعبیر می‌کند، اقتضائاتی دارد. یکی از اقتضائات آن این است که اگر یک دین یا مذهب خاص بخواهد در این بازار دوام بیاورد، ناگزیر است کالایی را تولید و عرضه کند که در مقایسه با کالاهای رقیب دست‌کم این دو ویژگی را داشته باشد: یکی اینکه کیفیت بهتری داشته

1. Context of justification

2. Context of discovery

باشد و دیگر اینکه قیمت کمتری داشته باشد. البته این تعبیرات اولاً و بالذات در قلمرو اقتصاد و در مورد کالاهای مادی معنا و کاربرد دارد، ولی می‌توان آنها را وام گرفت و در بازار فرهنگ و کالاهای فرهنگی نیز برای توصیف وضعیت می‌توان به نحو معناداری از آنها استفاده کرد. مثلاً، قیمت ارزاتر در اینجا می‌تواند به معنای داشتن پیش‌فرض‌های کمتر یا سازگاری بیشتر با سبک و اقتضائات زندگی روزمره باشد (شریعت سمحه و سهله). به هر حال، کسی که می‌خواهد در این بازار دوام بیاورد، و شکست نخورد، ناگزیر است کالایی عرضه کند که قابل رقابت با کالاهای رقیب باشد.

چنین وضعیتی درباره «فقه و فلسفه اخلاق»، «فقه و حقوق مدرن»، و «فلسفه اسلامی و فلسفه غربی» نیز وجود دارد. در اینجا نیز در بازاری قرار داریم که کالاهای متنوعی در آن عرضه می‌شود. این دانش‌ها می‌توانند وجود و حضور یکدیگر را به رسمیت بشناسند و رقابتی سازنده با یکدیگر داشته باشند، و این رقابت موجب پیشرفت هر دوی آنها می‌شود. رقابت تخریبی، حذف رقیب و به دست گرفتن کنترل بازار به نحو انحصاری، اگر ممکن باشد، به نفع هیچ‌کس نیست.

به نظر شما چرا تبلیغات اخلاقی در رسانه‌های جمعی ما در تصحیح رفتارهای جمعی موفق نبوده است؟ از این نظر مقایسه رفتار ژاپنی‌ها پس از سونامی با رفتار برخی از ما پس از زلزله کرمانشاه درس‌آموز است. مثلاً قیمت کانتینر ۲ میلیون تومان بود، اما بعد از زلزله کرمانشاه قیمت آن سه الی چهار برابر شد. پیداست که تولیدکننده و فروشنده با بالاتر رفتن تقاضا مثل هر کالای دیگری قیمت کانتینر را هم بالا برده، و ملاحظات اخلاقی در رفتار اقتصادی او هیچ نقشی بازی نمی‌کند.

اولاً برای اینکه سیاه‌نمایی نکرده باشیم اجازه بدهید این رفتار را به کل جامعه ایرانی نسبت ندهیم. در همین زلزله کرمانشاه ایثارها و کمک‌های مردمی از سوی هموطنانی که بسیاری از آنها خودشان مشکلات اقتصادی داشتند دلگرم‌کننده و تحسین‌برانگیز بود، و قابل تقدیر و افتخار است.

ثانیاً، رواج بی‌اخلاقی‌ها و ناکارآمدی نظام تربیتی و تبلیغی ما در کاهش خطاها و ناهنجاری‌های اخلاقی علل و عوامل بسیار متعدد و متنوعی دارد که شناسایی آنها و برنامه‌ریزی برای یافتن راه‌حل‌های مؤثر برای آنها نیازمند پژوهش‌های گسترده است. من در اینجا فقط به یکی از آن عوامل اشاره می‌کنم، و آن این است که در جوامع دینی، اخلاق پیوند عمیقی با دین پیدا می‌کند و رنگ و بوی دینی به خود می‌گیرد. اما نقشی که دین در قلمرو اخلاق بازی می‌کند، ممکن است مثبت باشد و ممکن است منفی باشد. منفی بودن یا مثبت بودن این نقش تا حدود زیادی بستگی دارد به اینکه در مقام شناخت وظایف اخلاقی «علم فقه» جایگزین «علم اخلاق» بشود یا نشود. در چارچوب فقه سنتی، علم فقه جایگزین علم اخلاق می‌شود، و فقیهان مسلمان به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی شریعت بیانگر همه وظایفی است که یک انسان مؤمن دارد، در حالی که شریعت فقط بیانگر وظایف شرعی مؤمنان است. مسلمانان از آن نظر که انسانند نیز وظایفی دارند که از سرشت و هویت مشترک انسانی سرچشمه می‌گیرد. این وظایف غیر از وظایفی است که اینان به حکم مسلمان بودن دارند، و از سرشت و هویت اسلامی آنان سرچشمه می‌گیرد.

بنابراین، شریعت صرفاً بیانگر وظایف شرعی مسلمانان است، نه بیانگر همه وظایف آنان، و علم فقه نیز متکفل شناخت وظایف شرعی مسلمانان است، نه متکفل شناخت همه وظایف آنان. اما اکثر قریب به اتفاق علما معتقدند که وقتی دلیلی به سود و جوب و حرمت شرعی نداریم، باید به اصول عملیه مراجعه کنیم، و اصلی که در این مقام بیشتر از اصول دیگر به آن تمسک می‌شود «اصل برائت» است. این اصل می‌گوید: «اگر دلیلی به سود و جوب یا حرمت

شرعی کاری وجود نداشته باشد، آن کار شرعاً مباح است». تا اینجای کار اشکالی ایجاد نمی‌کند. اشکال از وقتی پیدا می‌شود که از اصل برائت برای نفی هر نوع وظیفه‌ای، از جمله وظایف اخلاقی، استفاده می‌شود. نتیجه‌ای که از این اصل گرفته می‌شود این نیست که آن کار فقط «شرعاً» مباح است، بلکه این است که آن کار «مطلقاً» مباح است، یعنی با این اصل فقط وظیفه شرعی از دوش شخص برداشته نمی‌شود، بلکه وظیفه اخلاقی یا قانونی و عرفی هم از دوش او برداشته می‌شود. در حالی که ممکن است شخص شرعاً موظف نباشد وقتی تقاضا برای کانتینر بالا رفت قیمت بیشتری برای جنس خود مطالبه نکند. البته این موضوع خود جای بحث دارد، اما به هر حال ممکن است دلیلی بر حرمت شرعی این کار در آیات و روایات نداشته باشیم و به اصل برائت مراجعه کنیم. اما این اصل فقط می‌گوید: این کار شرعاً حرام نیست، و نمی‌تواند بگوید: این کار اخلاقاً هم قبیح و نادرست نیست.

وقتی برای مؤمن پاداش و عقاب اخروی وجود نداشته باشد الزام اخلاقی چه فایده‌ای خواهد داشت؟

چه کسی گفته در مورد وظایف اخلاقی پاداش و مجازات اخروی وجود ندارد؟ پیروی و عدم پیروی از وظایف اخلاقی نیز پیامدهای اخروی دارد و اتفاقاً پیامدهای اخروی آن سنگین‌تر است. اگر خدا علاوه بر اینکه شارع است، موجودی اخلاقی هم باشد که هست، و حساسیت‌های اخلاقی نیز داشته باشد که دارد، عکس العمل او نسبت به نیکوکاران و بدکاران یکسان نخواهد بود. بدون تردید اخلاقی زیستن و اخلاقی رفتار کردن با دیگران در سعادت اخروی شخص فاعل تأثیری تعیین‌کننده دارد، بگذریم از اینکه نظام اخلاقی حاکم بر این عالم که یکی از آموزه‌های مهم دینی است می‌گوید: مراعات ارزش‌های اخلاقی پاداش دنیوی نیز دارد، و نقض این ارزش‌ها در دنیا نیز بی مجازات نخواهد بود. بنابراین، نمی‌توان گفت که شریعت جایگزین اخلاق یا آینه اخلاق است، و اگر کسی به وظایف شرعی خود عمل کند، به وظایف اخلاقی خود نیز عمل کرده است، و مراعات یا نقض وظایف اخلاقی پیامد دنیوی و اخروی ندارد. نمی‌توان گفت که هر حکمی که در اخلاق هست در شریعت هم هست و هر حکمی که در شریعت هست در اخلاق هم هست. نسبت این دو از نظر منطقی، تطابق یا هم‌پوشانی کامل نیست، بلکه عموم و خصوص من وجه است.

اگر هنجارهای اخلاقی اینقدر اهمیت دارند؛ چرا پیروی از آنها شرعاً واجب نشده است؟

چون یا لزومی ندارد، یا اصولاً امکان ندارد. فرض خدای شارع این است که با انسان‌های عاقل سروکار دارد، و مخاطب او انسان‌های عاقل‌اند. «هویت انسانی» که در زبان دین از آن به «فطرت» تعبیر می‌شود دلایلی اخلاقی در اختیار انسان از آن نظر که انسان است قرار می‌دهد و این دلایل دو ویژگی دارند. یکی اینکه انجام یا عدم انجام کاری را از نظر اخلاقی برای شخص توجیه می‌کنند و دیگر اینکه انگیزه لازم برای انجام یا عدم انجام آن کار را در او پدید می‌آورند. اصولاً، بدون مفروض‌گرفتن برخی از ارزش‌های اخلاقی نه می‌توان شریعت را شناخت و نه می‌توان از آن پیروی کرد.

در اثر تعلیمات دینی مرسوم، عموم دینداران چنین می‌اندیشند که خداوند ضامن اجرای احکام فقهی است. در درس‌های دینی مرتب گفته می‌شود که اگر این کار را انجام دهید خداوند از شما راضی می‌شود و بهشت در انتظار شماست و اگر این کار را انجام ندهید دوزخ در انتظار شماست. اما در آموزه‌های اخلاقی، به خصوص اگر از موضع فرادینی مطرح شوند، همیشه می‌گویند به خاطر نوع دوستی و انسان دوستی این کارها را انجام

دهید. آیا این یک نقطه ضعف برای علم اخلاق تلقی نمی‌شود؟ به نظر تان بی‌اعتنایی نسبت به اخلاقیات در جامعه ما زائیده این نحوه نگاه نیست؟

این یکی از اتفاقات ناخوشایندی است که در جوامع دینی ممکن است اتفاق بیفتد. بسیاری گمان می‌کنند که دینی کردن همه چیزها، از جمله اصول بنیادین اخلاقی، خدمت به دین و اخلاق است. در حالی که در واقع چنین کاری خیانت به دین و اخلاق است. نظام تعلیم و تربیت سنتی دینی، شریعت را جایگزین یا آینه اخلاق، علم فقه را جایگزین علم اخلاق، و تعلیم و تربیت دینی را جایگزین تعلیم و تربیت اخلاقی می‌کند و می‌پندارد که اگر هویت دینی را، به قیمت تضعیف هویت‌های دیگر، از جمله هویت انسانی و اخلاقی، تقویت و فربه کند، و اگر این هویت را جایگزین هویت‌های دیگر کند، به اهداف دین خدمت کرده و به فرد و جامعه مطلوب و آرمانی از نظر دین تحقق بخشیده است.

در حالی که دین اسلام نیامده که جایگزین چیزهای دیگر، از جمله علم، فلسفه و اخلاق، بشود، بلکه صرفاً آمده که جایگزین دین یا ادیان قبلی بشود، و خطاهای دین یا ادیان قبلی را تصحیح کند یا تحریفاتی را که در آنها صورت گرفته اصلاح کند. نشان دادن دین به جای چیزهای دیگر، مانند علم، فلسفه، اخلاق و غیره، گذاردن باری است بر دوش دین که توان کشیدن آن را ندارد. البته اصلاحات اخلاقی و تربیت اخلاقی آدمیان نیز یکی از رسالت‌های پیامبران بزرگ الهی بوده است. در این امر تردیدی نیست. بحث بر سر این است که «آیا پیامبران یک رسالت داشته‌اند یا دو یا چند رسالت؟»، و اینکه «آیا از صرف اهتمام پیامبران به تربیت اخلاقی می‌توان نتیجه گرفت که آنان نیز از رهگذر تقویت هویت دینی به قیمت تضعیف هویت اخلاقی به رسالت خود عمل می‌کرده‌اند؟». چه اشکالی دارد که یک پیامبر هم پیامبر دین باشد و هم پیامبر اخلاق؟ و هم در صدد اصلاح دینی باشد و هم در صدد اصلاح اخلاقی؟ البته این دو رسالت از یکدیگر جدا نیستند، اما عین یکدیگر نیز نیستند، و قابل جایگزینی یا فروکاهش به یکدیگر نیز نیستند. دینی کردن اخلاق و دینی کردن تربیت اخلاقی خدمت به دین و اخلاق نیست، بلکه هر دو را خراب می‌کند.

اگر دین در ذات خود چارچوبی اخلاقی دارد، این چارچوب را هم در مقام شناخت دین و هم در مقام اجرای دین و هم در مقام تعلیم و تربیت دینی باید محترم شمرده و مراعات کرد. معنای این سخن این است که به جای فربه کردن هویت دینی به قیمت تضعیف هویت اخلاقی، باید بکوشیم که هر یک از این دو هویت را در جای شایسته خود بنشانیم، یعنی هویت اخلاقی باید به شکل چارچوب هویت دینی عمل کند. ضعیف شدن این چارچوب یکی از علل یا دلایل اصلی افراطی‌گری، خشونت، و تروریزم به اسم دین است. این معنای دقیق بنیادگرایی دینی است. البته این مشکل به دین و هویت دینی اختصاص ندارد؛ سایر هویت‌ها، از جمله هویت ملی، هویت نژادی، هویت تاریخی و جغرافیایی، و هویت‌های ایدئولوژیک نیز اگر جایگزین هویت انسانی و اخلاقی شوند، همین پیامدهای نامطلوب را در پی خواهند داشت. بنیادگرایی دینی و بنیادگرایی سکولار هر دو به یکسان از نشان دادن یک هویت خاص به جای هویت عام انسانی و اخلاقی و اولویت بخشیدن به آن هویت سرچشمه می‌گیرند.

شریعت نمی‌تواند به پرسش‌های اخلاقی ما پاسخ دهد و ناهنجاری‌های اخلاقی را درمان کند. تجربه انقلاب اسلامی در ایران نشان می‌دهد که دینی کردن سیاست و حکومت و تعلیم و تربیت نمی‌تواند مشکلات اخلاقی در قلمرو سیاست، اقتصاد و مدیریت، مانند، فساد، اختلاس، رشوه، رانت‌خواری و غیره را حل کند. مشکلاتی از این دست مشکلات اخلاقی‌اند، و مشکلات اخلاقی راه‌حل اخلاقی می‌طلبند. البته مقصودم از اخلاق موعظه اخلاقی نیست، بلکه تربیت اخلاقی، تقویت هویت اخلاقی و تأسیس نهادهای اجتماعی بر اساس بنیان‌های اخلاق اجتماعی

است. علم اخلاق و فلسفه اخلاق نیز نمی‌توانند به پرسش‌های شرعی ما پاسخ دهند، اما اخلاق می‌تواند خطاهای ما در فهم شریعت و عمل به شریعت را تصحیح کند. بنابراین، تعلیم و تربیت نباید از دین و پرورش هویت دینی شروع شود، بلکه باید از اخلاق و تقویت هویت اخلاقی و شکوفاکردن هویت انسانی شروع شود. در مدارس بنیادگرایان دینی هویت دینی تقویت و هویت انسانی سرکوب می‌شود. از دل این شیوه تعلیم و تربیت در مقیاس بزرگ داعش و طالبان بیرون می‌آید و در مقیاس کوچکتر رفتارهای ناپه‌نجان اخلاقی دیگر که با توجهات دینی و انگیزه‌های دینی انجام می‌شوند.

علاوه بر این، باید به این نکته هم توجه داشت که از منظر دینی، وجدان اخلاقی صدای خدا در درون ماست و این‌طور نیست که رضایت خدا صرفاً در گرو پیروی از احکام شرعی باشد. قطعاً و بدون تردید خدا کسانی را که با دیگران رفتاری اخلاقی دارند بیشتر از کسانی دوست دارد که با دیگران رفتار غیراخلاقی دارند. این یکی از آموزه‌های مهم دین ماست. شواهد بسیاری از قرآن و سنت می‌توان به سود این دیدگاه آورد. مثلاً این روایت را در نظر بگیرید: «النَّاسُ عِيَالُ اللَّهِ وَ أَحَبُّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ». یعنی مردم عیال خدا هستند و محبوبترین مردم در نزد خداوند کسی است که نفع بیشتری به عیال خدا برساند. در این روایت از تعبیر «الناس»، یعنی «مردم» استفاده شده نه از تعبیر «المؤمنون» یا «المسلمون».

بابت طرح پرسش‌های خوب و عمیق‌تان و به خاطر وقتی که برای این گفتگو اختصاص دادید از شما بسیار سپاسگزارم.

-
۱. ممکن است کاری اخلاقاً واجب باشد اما شرعاً واجب نباشد، یعنی شرع در مورد آن سکوت کرده باشد. این دو حکم فی حد نفسه ناسازگار نیستند. زیرا اولی ناظر به وجوب اخلاقی است و دومی ناظر به عدم وجوب شرعی. ناسازگاری/ تعارض میان این دو حکم وقتی پدید می‌آید که کسی «عدم وجوب شرعی» را به معنای یا مستلزم «عدم وجوب اخلاقی» آن کار نیز قلمداد کند. به همین ترتیب، ممکن است کاری اخلاقاً نادرست باشد، اما شرعاً حرام نباشد. این دو حکم هنجاری نیز با یکدیگر سازگارند. ناسازگاری میان این دو حکم نیز وقتی پدید می‌آید که شخص «عدم حرمت شرعی» را به معنای یا مستلزم «درستی اخلاقی» آن کار قلمداد کند. اگر تقدم/ اولویت حداقلی اخلاق بر دین را بپذیریم، یعنی اگر بپذیریم که اخلاق «چارچوب» شریعت است، باید به لوازم این نظریه نیز ملتزم باشیم. یکی از لوازم این نظریه این است که شریعت نمی‌تواند در حکم اخلاقی تصرف کند و آن را تغییر دهد، یعنی شریعت نمی‌تواند وظایف اخلاقی انسان‌ها را از دوش آنها بردارد. لازمه دیگر این نظریه این است که در جایی که اخلاق حکم الزامی ندارد، شریعت می‌تواند حکم الزامی داشته باشد.
 ۲. البته نقل‌پرستان به سهولت می‌گویند که عقلی که نمی‌تواند این فتواها را هضم کند «عقل سقیم» است، نه «عقل سلیم». اما حتی اینان نیز ناگزیرند سلامت عقل در حکم درجه دوم خود را در داوری درباره سقیم بودن عقل، که حکمی درجه اول است، مفروض بگیرند.