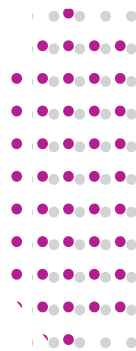


بازخوانی دین از پنجره اخلاق (۲)

اندر روش و منش نواندیشان و روشنفکران دینی (۴)

دکتر مهدی ایرانمنش، دانشیار دانشگاه صنعتی شاهرود



«فقه اسلامی بر اساس احادیث، قوانینی را تدوین نموده و آنها را قوانین شریعت خوانده است. فقه اسلامی دین را مسئول وضع قانون برای زندگی انسان‌ها در همه حوزه‌ها معرفی نموده، احادیث را منبع وضع قانون دانسته و شریعت را با قوانین برآمده از احادیث برابر خوانده است. ... بدین ترتیب قوانین مدون در فقه اسلامی دستورالعمل گروه‌ها و دولت‌های اسلامی شده است. قوانینی که بسیاری از آنها امروز اسلام را به چالش کشیده است. قوانین تبعیض آمیز علیه زنان و پیروان ادیان و مذاهب مخالف، قوانین مخالف با آزادی دین و بیان و یا توجیه اعمال مجازات‌هایی مانند سنگسار و تازیانه و قطع دست و پا و ... موضوعاتی است که اسلام، فقه و حتی زندگی و باورهای مسلمانان را با چالش روبرو کرده است.» [۲]

بنابراین برای نواندیشان و روشنفکران دینی بازخوانی دین و شریعت، ضرورتی مضاعف یافته است. آنان بر این باورند که: «بیرون رفتن جوامع اسلامی از شرایط نامناسب کنونی، دفع همیشگی خطر افراط گرایی، گام نهادن در مسیر اصلاحات پایدار اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، و پذیرش ولایت عقل، بدون اصلاح شریعت ممکن نیست.» [۳]

در قسمت پیشین ضرورت بهتر شناخته شدن جایگاه و نسبت اخلاق، دین، احکام فقهی و قانون، تا حدودی مشخص شد. در حقیقت برای متدین مدرن، که انسانگرا، خردگرا و حقدار است، هم قوانین و ساختارهایی انسانگرا، خردگرا و حقدار لازم است و هم تفسیری اخلاقی، عقلانی و حقدار از دین ضرورت دارد. این مقاله به شرح و بسط این مسائل می‌پردازد.

خانم وسمقی می‌گوید:

«هنگامی که به نام اسلام، صلح و همزیستی پیروان ادیان و عقاید گوناگون تهدید می‌شود، هنگامی که به نام اسلام آزادی‌ها سرکوب می‌شود؛ علمای اسلامی یا باید اسلام را مسئول این امور بدانند، که در این صورت اسلام را به ورطه هلاکت افکنده‌اند؛ و یا باید مسئولیت را متوجه خویش و پیشینیان خود نمایند، که در این صورت باید تجدید نظر در برداشت رایج از شریعت و قوانین آن را بپذیرند.» [۱]

اما برداشت رایج فقهی این است که دین مسئول وضع قانون است و مبنای اصلی تدوین این قوانین نیز احادیث هستند. از این مهمتر آنکه شریعت با قوانین برآمده از احادیث برابر دانسته شده است:

عدم درک درست ربط و نسبت «دین و اخلاق» و نیز ربط و نسبت «فقه و اخلاق» و نشانیدن فقه بجای اخلاق یکی از بزرگترین انحرافها و بدعت‌هایی است که در اندیشه دینی صورت گرفته است.

زیرا نگرشی که هویت دینی را سیال نمی‌داند و آنرا با چسبیدن به سنت‌های تاریخی یکی می‌داند، لاجرم نتیجه‌ای جز توجیه‌گری مذهب اخباری‌گری و درگیر شدن به مسائل صرفاً انتزاعی و ذهنی نخواهد داشت. تفکیک سنت‌های تاریخی از هویت و ارزش‌های دینی وقتی ممکن است که علمای دینی و فقها علاوه بر تلاش‌های فقهی خود به مطالعات اخلاقی، تاریخی، کلامی و انسانی و اجتماعی نیز توجه ویژه‌ای بنمایند و پیش فرض‌های نادرستی را که سبب کنار گذاشتن این مطالعات شده را کنار بگذارند.



از نظر نواندیشان دینی، فقها چندان که لازم است به این مسائل نپرداخته‌اند و در میان آنان حتی «اصول‌یون غالباً علاقه‌ای به بحث‌های تاریخی و کلامی و دخالت دادن آن در استدلال‌های خود ندارند. این بی‌توجهی موجب ضعف و سستی استدلالها در بسیاری موارد شده است. به علاوه اصول فقه بدون توجه به حقوق مدرن و واقعیات جاری در جامعه به بحث و استدلال می‌پردازد که این ضعف بزرگ، اصول فقه را انتزاعی و ذهنی ساخته است.» [۸]

از این جهت خانم و سَمَقی کوشیده‌اند، حتی الامکان به تاریخ، تفسیر، حقوق و کلام نیز نگاهی داشته باشند. کتاب «بازخوانی شریعت» ایشان تلاشی است در همین مسیر.

خانم و سَمَقی به راه‌حلهایی اشاره می‌کند که تاکنون توسط برخی فقها برای رویارویی با معضلات و بن‌بست‌های پیش آمده ارائه شده است. راه‌حلهایی مانند توقف پاره‌ای قوانین شریعت همچون حدود توسط غیر معصوم، و یا صدور احکام ثانویه به جای احکام اولیه مشکل‌آفرین و ...

علمای اسلامی با دغدغهٔ محافظت از شریعت اسلامی، مباحث عقلی ارزشمندی را رقم زده‌اند. اما هراس از پذیرش نتایج عقلی موجب عدم وفاداری به این نتایج شده است

او این راه‌حل‌ها را سخت محتاج نقد و تجدید نظر می‌داند و می‌گوید:

«من اما معتقدم که با نگاهی دقیق و ژرف به مبانی نظری شکل‌گیری قوانین شریعت، می‌توان دریافت که الحاق این بخش از قوانین به شریعت اسلامی فاقد بنیان‌های نظری محکم و عقلانی است لذا الحاق این بخش از قوانین را به شریعت اساساً نادرست می‌دانم. نگارنده بر این باور است که مبانی نظری شریعت فقه‌ای سخت محتاج نقد و تجدید نظر است.» [۴]

هر چند علمای اسلامی تاکنون تلاش‌های فکری ارزشمندی به منظور محافظت از شریعت داشته‌اند، ولی در عمل به نتایج حاصل از این تلاش‌ها وفادار نمانده‌اند. «علمای اسلامی با دغدغهٔ محافظت از شریعت اسلامی، مباحث عقلی ارزشمندی را رقم زده‌اند. اما هراس از پذیرش نتایج عقلی موجب عدم وفاداری به این نتایج شده است.» [۵]

این هراس تا آنجا بوده است که حتی اصولیون نیز در عمل همان راه اخباریان را پیش گرفته‌اند:

«اصول‌یون نیز تحت تأثیر اخباریون و هراسان از پذیرش نتایج و دستاوردهای عقلی بحث‌های خود، عملاً توجیه‌گر مذهب اخباری‌گری شده‌اند و به جای آن که فقه را اصولی کنند، اصول را اخباری کرده‌اند. از همین روست که تعریف فقهای اصولی و اخباری از شریعت و دامنه قوانین آن یکسان است.» [۶]

بنابراین آنان نیز «علیرغم بحث‌های منطقی نتوانسته‌اند تأثیر به‌سزایی بر سرنوشت فقه اسلامی بگذارند، بلکه عملاً توجیه‌گر مذهب اخباریون شدند و به اخباری‌گری خدمت نمودند؛ زیرا نتیجهٔ فقه اخباری و اصولی یکی است.» [۷]

اصرار فقها برای حفظ سنت‌های گذشته و مقاومت در برابر تغییر آنها انحرافی است که تاکنون توسط نواندیشان و روشنفکران دینی از جهات مختلف بدان توجه داده‌اند. البته باید دانست که این اصرار گرچه نادرست است اما ضمناً حکایت از نگرانی‌هایی می‌کند که در آنان وجود داشته است. مثلاً نگرانی آنان از انقطاع هویت.

۱. اخلاق دینی یا دین اخلاقی

مشکلات بیراهه رفتن است. مشکلات سیاسی راه‌حل‌های سیاسی دارند، مشکلات اقتصادی راه‌حل‌های اقتصادی، مشکلات اخلاقی راه‌حل‌های اخلاقی و مشکلات فرهنگی هم راه‌حل‌های فرهنگی. تنها مسائل و مشکلات دینی است که راه‌حل دینی دارد و حل آنها را باید از دین طلب کرد و انتظار داشت و دین کامل در دین بودن خود کامل است، یعنی دین کامل جایگزین تجربه و عقل و عقلانیت و اخلاق و سیاست و اقتصاد نمی‌شود.» [۱۰]

بنابراین حل مسائل فرادینی، راه‌حل‌های فرادینی می‌طلبند. ایشان می‌گویند:

«استبداد [نیز] یک مشکل فرادینی است و راه‌حل آن را هم باید از بیرون دین طلب کرد و پیش از رجوع به دین باید تمهیدی و چاره‌ای برای آن اندیشید. تجربه‌ی تلخ تاریخی گواهی می‌دهد که کسانی که با تکیه بر دین و از موضع دینی می‌خواهند با استبداد مبارزه کنند، نتیجه‌ی کارشان جایگزینی استبداد دینی به جای استبداد سکولار است. اصولاً تمسک به دین برای حل مشکلات فرادینی نوعی استفاده‌ی ابزاری از دین است و نه تنها موجب حل مشکل نمی‌شود که هزینه‌ی مادی و معنوی حل مشکلات را هم به شدت افزایش می‌دهد.» [۱۱]

عبدالکریم سروش می‌گوید:

«در گذشته می‌گفتند: حاکمی که همه‌ی اختیارات در قبضه‌ی تصرف اوست باید از مَلَکة عدالت برخوردار باشد. و [گمان می‌کردند] عدالت او که به نحوی شأنی از شئون حکمت او است، می‌تواند از مفسده‌های قدرت مطلقه جلوگیری کند. حال اینکه امروزه تجمع قدرت را درست نمی‌دانند و بر این باورند که تمرکز و تجمع قدرت، می‌تواند موجب فسادهای اخلاقی فراوانی بشود تا آنجا که می‌توان گفت میان عدالت و قدرت، یک تناسب معکوس برقرار است.» [۱۲]

درست به عکس انتظاری که نظریه پردازان افلاطونی می‌برند. با اختیار بیشتر و زورمند شدن فرد، قدرت وی در اجرای عدالت، بر شناختن حقوق دیگران و توزیع عادلانه قدرت کم تر می‌شود

بنابراین «چنین نیست که ما به دلخواه خود، هر دو امر یا هر چند امر مطلوب و مطبوع را بتوانیم با هم جمع کنیم. اگر دو امر متنافی، متعارض و مانعة الجمع مطلوب ما بودند، به صرف اینکه هر دو مطلوب ما هستند، نمی‌توانیم آنها را با هم آشتی دهیم و در یک جا بنشانیم. تجربه تاریخی نشان می‌دهد که با بالا رفتن قدرت فرد و پُر اختیار شدنش، توانایی او بر عدالت ورزیدن کاهش پیدا می‌کند. درست به عکس انتظاری که نظریه پردازان

بُعد دیگر قضیه این است که علاوه بر اینکه تاکنون فقها به بحث‌های تاریخی و کلامی، علاقه چندانی نشان نداده‌اند، بی‌توجهی مهمتری نیز صورت گرفته است. و آن بی‌توجهی‌ای است که به مطالعات تجربی و خصوصاً اخلاقی شده است. و بالاخص نسبت به جایگاه اخلاق و نسبت آن با دین موضع درستی گرفته نشده است.

ابوالقاسم فنایی می‌گوید: «به نظر می‌رسد که این دو موضوع یعنی (۱) «تعیین ربط و نسبت دین و اخلاق» و (۲) «تعیین ربط و نسبت دین و علم تجربی» برای ما بسیار سرنوشت سازند، بدین معنا که اتخاذ موضع نادرست درباره‌ی آنها دنیا و آخرت مردم ما را تباه خواهد کرد، و به فروپاشی سیاسی، اقتصادی و معنوی و اخلاقی جامعه‌ی ما خواهد انجامید.» [۹]

مشکلات فرادینی راه‌حل‌های فرادینی دارند و حل آنها را نباید از دین طلب کرد و رجوع به دین برای حل این مشکلات بیراهه رفتن است.

تاکنون به دلیل روشن نبودن جایگاه و نسبت دین و اخلاق، از یک‌طرف و این گمان که لازمه‌ی حرمت نهادن به دین آن است که همه چیز از درون آن بجوشد، از سوی دیگر، و اینکه در دین توصیه‌های اخلاقی فراوانی یافت می‌شود، این باور حتی در میان بسیاری از دینداران شکل گرفته است که اخلاق امری دینی است و نمی‌توان برای اخلاق هیچ نحوه استقلال و اولویتی نسبت به دین فرض کرد. حال اینکه این تصور به دلایل متعدد تصور درستی نیست. اگر این دلایل به خوبی فهم و پذیرفته شوند، فهم و دریافت ما از اینکه چه حکمی واقعاً دینی و شرعی است، به واقعیت نزدیکتر خواهد شد.

عدم درک درست ربط و نسبت «دین و اخلاق» و نیز ربط و نسبت «فقه و اخلاق» و نشان دادن فقه بجای اخلاق یکی از بزرگترین انحرافات و بدعت‌هایی است که در اندیشه دینی صورت گرفته است.

این انحراف و بدعت سبب بحران‌های اخلاقی در برخی از جوامع دینی شده است؛ و زندگی و حتی باورهای متدینان را با چالش روبرو کرده است.

متأسفانه جامعه‌ی ما نیز دچار این بحران شده است. اولین گام در رفع این معضل، درک و پذیرش این مسئله است که ما واقعاً در زمینه‌ی اخلاقی دچار بحران هستیم و این بحران، بحران اخلاقی و فرادینی است. اما

«مشکلات فرادینی راه‌حل‌های فرادینی دارند و حل آنها را نباید از دین طلب کرد و رجوع به دین برای حل این

افلاطونی می‌برند. با اختیار بیشتر و زورمند شدن فرد، قدرت وی در اجرای عدالت، بر شناختن حقوق دیگران و توزیع عادلانه قدرت کم تر می شود و به همین سبب، این نظریه گرچه در عالم تئوری زیبا به نظر می‌رسد، در عالم عمل و تجربه واقعی هم زشت است و هم ناممکن.» [۱۳] امروزه نواندیشان و روشنفکران دینی بر این باورند که تلقی نادرست و یا درست از رابطه «دین و اخلاق» در ایجاد یا نابودی بحران اخلاقی نقش مهمی دارد. آنان معتقدند:

دین البته می‌تواند نقش مهمی هم در روان‌شناسی اخلاق و هم در تعلیم و تربیت اخلاقی مؤمنان به خود، بازی کند. اساساً در نظر روشنفکری دینی، مهمترین خدمتی که دین می‌کند به اخلاق است. انتظار اخلاقی از دین باید داشت و آن را نقد اخلاقی باید کرد. فقه را هم از نقد اخلاقی نباید مصون نهاد که امروز سخت مستمند و نیازمند آن است. و همین نقد اخلاقی است که فقه را هم تواناتر و هم پیراسته‌تر خواهد کرد و گره مشکلات آن را با توسل به اصل حق و عدالت خواهد گشود.

برای اینکه دین بتواند چنین نقش‌هایی را در قلمرو اخلاق بازی کند چند شرط وجود دارد که باید استیفا شوند. در غیر این صورت ممکن است دین داری به نتیجه معکوس بیانجامد.

ابوالقاسم فنایی این مسئله را مفصلاً مورد بررسی قرار داده و معتقد است که دین می‌تواند نقش‌هایی را در قلمرو اخلاق ایفا نماید. هر چند که این امر مشروط به شرایطی است. وی به درستی معتقد است:

«برای اینکه دین بتواند چنین نقش‌هایی را در قلمرو اخلاق بازی کند چند شرط وجود دارد که باید استیفا شوند. در غیر این صورت ممکن است دین‌داری به نتیجه معکوس بیانجامد.

اولاً: دین‌داران باید دغدغه اخلاقی زیستن یا به تعبیر مولانا سودای سربلا رفتن داشته باشند، در غیر این صورت دین را درست نخواهند فهمید و بر اساس فهم نادرستی از دین خواهند پنداشت که دین مجوز نقض ارزش‌های اخلاقی را صادر کرده است.

ثانیاً: دین‌داران باید استقلال اخلاق از دین و تقدم آن بر دین را پذیرفته باشند، در غیر این صورت دین را جایگزین اخلاق خواهند کرد. فهمی از دین که بر چنین پیش‌فرضی بنا شود خطاست و به سهولت در پناه آن می‌توان جواز نقض ارزش‌های اخلاقی را صادر و توجیه کرد. بنابراین، فهم نادرست دین و شریعت در خدمت اخلاق نیست، بلکه مانع اخلاقی زیستن و اخلاقی ماندن است، و دقیقاً به همین دلیل نادرست است.

ثالثاً: دین‌داران پس از فهم درست دین باید به دین خود ایمان داشته و به دستورات آن متعهد و پایبند باشند. در غیر این صورت نیز دین نخواهد توانست به اخلاق خدمت کند.

اگر این شرایط فراهم نشود، دین نه تنها به اخلاق خدمتی نمی‌کند که می‌تواند به راحتی جواز نقض ارزش‌های اخلاقی را صادر و توجیه نماید و به دینی غیر اخلاقی بدل شود.» [۱۴]

بنابراین دین گر چه می‌تواند برای فرد یا جامعه‌ای که پایبندی به معیارهای اخلاقی را اصل می‌داند، و به توصیه‌های دینی نیز متعهد و پایبند است، بسیار نقش آفرین، کاتالیزور و مدد رسان باشد، اما نمی‌تواند سعادت و سلامت فرد و جامعه‌ای که به معیارهای اخلاقی پشت می‌کند را تضمین نماید. بلکه برای آنان جز خسارت ببار نخواهد آورد. وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا .

معرفتی دینی که فقه را برتر از اخلاق و یا به جای اخلاق بنشانند، به سادگی می‌تواند ظلم و بی‌عدالتی را هم به نام دین بپذیرد.

این ناتوانی و یا تأثیر معکوس، نقصی برای دین نیست، زیرا فاعلیت فاعلی است که بدون قابلیت قابل کاری از پیش نمی‌برد. بر این اساس، نمی‌توان در عین تلقی نادرست از رابطه دین و اخلاق، از دین یا فقه در حل بحرانهای اخلاقی کمک گرفت. زیرا معرفتی دینی که فقه را برتر از اخلاق و یا به جای اخلاق بنشانند، به سادگی می‌تواند ظلم و بی‌عدالتی را هم به نام دین بپذیرد.

یکی از کارهای مهم نواندیشان و روشنفکران دینی در این زمینه این است که تمایز «دین اخلاقی» و «اخلاق دینی» را باز شناخته‌اند و تلاش کرده‌اند معرفت دینی را اخلاقی کنند.

از اینرو است که عبدالکریم سروش در عین اینکه شریعت را پوسته محافظ مغز دین و دینداری می‌داند، بر این باور است که:

«فقه را در نازلترین منزل باید نشانند و اخلاق را در برترین مرتبت. از دین ایدئولوژی دنیوی نباید ساخت و در عین امید داشتن به اینکه در جامعه‌ی دینی راستین (نه فقط فقهی) و با آدمیان پارسا و نیک اندیش و خداترس بهتر می‌توان زندگی کرد تا با کسانی که نه با دوستان مروت می‌کنند و نه با دشمنان مدارا، باید به آفات جامعه دینی حساس بود، چرا که جامعه‌ای که در آن با نام و با ابزار دین، ستم می‌رود و آدمیان له می‌شوند و

هر شکل آن و در هر زمانی ستمگرانه و برای اقشار مورد تبعیض قرار گرفته رنج آور است. اسلام سنتی، دین را با سنت یعنی قوانین کهن گره زده و بدین ترتیب دین را در مقابل تحولات اجتناب ناپذیر جوامع و قوانین مناسب دنیای امروز قرار داده است.» [۱۶]

تبعیض ستمگرانه و هر حکم یا قانونی که اخلاقی نباشد، نمی‌تواند مورد پذیرش خدای اخلاق باشد و لذا مورد پذیرش خدای شارع نیز نیست. زیرا خدای شارع همان خدای اخلاق است. بنابراین حکم خدای شارع نمی‌تواند حکم خدای اخلاق را نقض کند. به علاوه «اگر دینی اخلاقی نباشد و منافی ارزش‌های جاودانه اخلاقی باشد، به مرگ و شکست خود فتوا داده است. هیچ دیانتی نمی‌تواند ضد عدالت، آزادی، یا حقوق انسانی باشد.» [۱۷]

هواداران اخلاق دینی بر این باورند که وصف شاعریت خداوند بر وصف عدالت او تقدم دارد، در حالی که برخی از هواداران اخلاق فرادینی بر این باورند که وصف عدالت خداوند بر وصف شاعریت او تقدم دارد.

اما ترجیح بی‌وجه وصف شاعریت خداوند بر وصف اخلاقی او که باور هواداران اخلاق دینی است، منجر به این آفات ناخواسته می‌شود.

«هواداران اخلاق دینی بر این باورند که وصف شاعریت خداوند بر وصف عدالت او تقدم دارد، در حالی که برخی از هواداران اخلاق فرادینی - یعنی آنان که به وجود خدای شارع ایمان و به تقدم اخلاق بر دین ایمان دارند - بر این باورند که وصف عدالت خداوند بر وصف شاعریت او تقدم دارد. به هر حال، تقدم و تأخر میان اوصاف خداوند امری مسلم است و شواهد درون‌دینی هم به سود آن وجود دارد. مثلاً در برخی دعاها داریم که «یا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ» [۱۸]

ابوالقاسم فنایی تصریح می‌کند که: «این ما نیستیم که اخلاق را مقدم بر دین می‌کنیم؛ کاری که ما می‌کنیم کشف این تقدم است، نه جعل آن. ادعا این است که در متن واقع با صرف نظر از شناخت و درکی که ما انسان‌ها از واقع دین و واقع اخلاق داریم، اخلاق مقدم بر دین است؛ یعنی این واقعیتی است که ما آن را کشف می‌کنیم. ممکن است کسی بپرسد چگونه این واقعیت را کشف می‌کنید. پاسخ این است که از راه دلایلی که به سود این نظریه وجود دارد. شما باید آن دلایل را بررسی کنید.» [۱۹]

حتی «به گمان ما آنچه مانع سرکشی آدمیان می‌شود،

محرومیت می‌کشند بسی شوم‌تر است از جامعه بی‌دین و ستمگر که جنایاتش به نام خدا صورت نمی‌گیرد و به پای دین نوشته نمی‌شود.» [۱۵]

یکی از کارهای مهم نواندیشان و روشنفکران دینی در این زمینه این است که تمایز «دین اخلاقی» و «اخلاق دینی» را بازشناخته‌اند و تلاش کرده‌اند معرفت دینی را اخلاقی کنند. در دین اخلاقی، اخلاق رکن است و در اخلاق دینی، چیزی اخلاقی است که در دین یافت شود. دین اخلاقی، خدای شارع را همان خدای اخلاق می‌داند و شریعت او را در چارچوب اخلاق فهم می‌کند ولی اخلاق دینی، اخلاق را در چارچوب فهم از شریعت معنا می‌کند و به همین جهت کسانی که قائل به وابستگی اخلاق به دین هستند می‌گویند:

«اراده خدای شارع و حکم شرعی ناشی از این اراده، مقدم بر خوبی و بدی اخلاقی و سرچشمه آن است.»

دعوی که در تاریخ اسلام بین اشاعره و معتزله وجود داشت نیز به همین مسئله برمی‌گشت. آن دعا بر سر این بود که حُسن و قبح شرعی است یا عقلی. گوهر این اختلاف نظر همان اختلاف بر سر رابطه دین و اخلاق است. و استقلال یا عدم استقلال اخلاق از دین است.

اینکه برخی از جوامع دینی، اخلاقی نیستند، به سهم زیادی معلول همین تلقی نادرست از رابطه و نسبت دین و اخلاق است. و این تلقی نادرست نقش اخلاق و توصیه‌های اخلاقی را نقشی تزئینی و روبنایی می‌کند

واضح است که بین این دو دیدگاه تفاوت زیربنایی بسیاری وجود دارد. نواندیشان و روشنفکران دینی به این تفاوت توجه داشته و معتقدند اینکه برخی از جوامع دینی، اخلاقی نیستند، به سهم زیادی معلول همین تلقی نادرست از رابطه و نسبت دین و اخلاق است. و این تلقی نادرست نقش اخلاق و توصیه‌های اخلاقی را نقشی تزئینی و روبنایی می‌کند. بنابراین آنان قرائتی از دین که در آن عقل و اخلاق نقش تزئینی داشته و تبعیضات ستمگرانه را توجیه نماید را قرائتی ناپذیرفتنی می‌دانند. و بر این باورند که چنین قرائتی موجب انهدام خود دین خواهد شد. لذا آنان چنین قرائتی را نه معقول و نه مطلوب می‌دانند.

خانم وسمقی می‌گوید: «دینی که توجیه‌گر تبعیضات ستمگرانه باشد، محکوم به منسوخ شدن است. اسلامی که پیامبر (ص) در مکه به محرومان و ستم دیدگان و بردگان و زنان معرفی کرد و چون نور امیدی در آن تاریکی شرک و جهل درخشان شد، اسلام توجیه‌گر تبعیض نبود، والا بردگان و زنان و اقشار محروم به سوی آن آغوش نمی‌گشودند. اسلام نیامد تا سنت‌های تبعیض آمیز را محکم و پابرجا سازد و تلاش‌های جوامع را برای از بین بردن تبعیضات خنثی کند. تبعیض به

اعتقاد راسخ به تقدم اخلاق بر دین از یک سو و اعتقاد راسخ به تقدم عقل اخلاقی (عقل حق محور) بر عقل اقتصادی (عقل سود محور یا مصلحت محور) از سوی دیگر است. [۲۰]

دکتر فنایی البته تقدم اخلاق بر دین را از نوع «تقدم ساختار بر محتوا» می داند نه «تقدم ذاتی».

بنابراین نواندیشان و روشنفکران دینی، تقدم اخلاق بر دین را هم معقول و هم مطلوب می دانند. آنان وصف عدالت خداوند را نیز مقدم بر وصف شاریت او می شناسند.

دکتر فنایی البته تقدم اخلاق بر دین را از نوع «تقدم ساختار بر محتوا» می داند نه «تقدم ذاتی». وی در پاسخ به سؤالی در این خصوص می گوید:

«دیدگاه معتزله و عدلیه افراطی تر از دیدگاه بنده است. زیرا آنان تقدم اخلاق بر دین را «تقدم علت بر معلول» می دانند، در حالی که من آن را تقدم چارچوب بر محتوا می دانم. خوانش سنتی از قاعده ملازمه همین است که می گوید: هر حکمی در عقل داریم (که منظور از عقل هم در اینجا اخلاق است) متناظر با آن حکم، حکم دیگری در شرع داریم. یعنی گویا خدا موظف است متناظر با هر حکم عقلی یک امر یا نهی مولوی هم صادر کند.» [۲۱]

علاوه بر دیدگاه معتزله و عدلیه، دیدگاه اصولیون ما نیز چنین است:

«تقدم علت بر معلول، همان تقدمی است که عموم فقیهان اصولی ما [نیز] تحت عنوان «قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع» به آن قائل هستند. مقصود آنان از حکم عقل، اگر بخواهیم آن را به زبان امروزی ترجمه کنیم، همان حکم اخلاق است. یعنی در واقع قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می شود قاعده ملازمه بین حکم اخلاق و حکم شرع، یا دست کم قدر متیقن این قاعده حکم عقل در باب اخلاق است.» [۲۲]

به هر حال،

«عموم فقیهان اصولی مشرب معتقدند رابطه اخلاق و شریعت رابطه علت و معلول است. یعنی هر حکم اخلاقی ای که از عقل صادر شود، شارع مقدس هم آن را قبول دارد، و نه تنها آن را قبول دارد، بلکه متناظر و همسو با آن و به استناد آن یک حکم شرعی هم صادر می کند. بنابراین، نتیجه می گیرند که اگر همه عقلا بر حکمی اجماع کردند امکان ندارد رئیس عقلا با آن حکم مخالفت کند، زیرا فرض بر این است که آن حکم حکم عقل است از آن نظر که عاقل اند و این ویژگی بین خدا به عنوان شارع مقدس و سایر عقلا مشترک است. برخی دیگر معتقدند ارزش های اخلاقی حکم عقل است و چون حکم

عقل است و شارع مقدس هم عقل عقلاست. بنابراین، اگر توانستیم نشان دهیم که این حکم، حکم عقل بما هو عقل است، طبیعتاً شارع مقدس هم که یکی از عقلا یا رئیس عقلاست ضرورتاً چنین حکمی خواهد داشت. به هر حال، اینان قائل به قاعده ملازمه هستند. بر اساس قاعده ملازمه تقدم اخلاق بر دین مصداق و موردی از تقدم علت بر معلول است. در این جا حکم عقل علت است و حکم شارع معلول. این رابطه متافیزیکی/علی و معلولی نتیجه ای معرفت شناسانه در بردارد و به فقیهان امکان می دهد که عقل را به عنوان یکی از منابع احکام شرعی به رسمیت بشناسند، و از طریق کشف احکام عقلی/ اخلاقی احکام شرعی متناظر با آن احکام عقلی/ اخلاقی را کشف کنند. در چارچوب این دیدگاه اگر فقیهی به حکم عقل خوبی اخلاقی عدالت را کشف کند، بر اساس آن می تواند فتوای خود مبنی بر این که «عدالت شرعاً واجب است» و «ظلم شرعاً حرام است» را توجیه کند، بدون این که برای توجیه این فتوا نیازی به استناد به آیات و روایات داشته باشد. این دیدگاه عموم فقیهان اصولی مشرب است. فقیهان اخباری و اقلیتی از فقیهان اصولی با این دیدگاه مخالف اند.» [۲۳]

در نهایت ایشان معتقد است که:

خدای شارع موجودی اخلاقی است و اوصاف اخلاقی مانع از این می شود که در تشریح احکام مولوی خود ارزش های اخلاقی را نقض کند.

«ما فقط می توانیم بگوییم بعضی از احکام شرعی از اخلاق سرچشمه گرفته اند، اما درباره همه احکام نمی توانیم چنین بگوییم. حداکثر چیزی که در این جا می توان به آن ملتزم شد این است که خدای شارع موجودی اخلاقی است و اوصاف اخلاقی مانع از این می شود که در تشریح احکام مولوی خود ارزش های اخلاقی را نقض کند. این خوانش سلبی یا حداقلی از قاعده ملازمه است. بر اساس این خوانش، هر حکمی که در عقل یا اخلاق داریم، در شرع مخالف آن را نداریم. به هر حال دیدگاهی که من در مورد نوع تقدم اخلاق بر دین از آن دفاع می کنم (تقدم چارچوب یا ساختار بر محتوا) معتدل تر از دیدگاه معتزله است.»

در مجموع به اعتقاد ایشان معنای پذیرفتنی و قابل دفاع قاعده ملازمه را به صورت زیر می توان صورت بندی کرد:

«ارزش های اخلاقی مورد تأیید و تصویب شرع قرار می گیرند»

۲. دلیل اصلی نادیده گرفتن برخی ارزش های اخلاقی در مقام استنباط احکام فقهی

حال این سوال پیش می آید که اگر فقهای اصولی نیز

چنین کاری بر خدا واجب است. آنچه بر خدا واجب است این است که با هنجارهای اخلاقی مخالفت نکند و آن‌ها را نقض نکند. بنابراین، به نظر من دیدگاه قابل دفاع در این مورد خوانش حداقلی و سلبی از قاعده ملازمه بین حکم عقل یا اخلاق و حکم شرع است. این خوانش می‌گوید: هر حکمی که عقل یا اخلاق دارد مخالف آن را در شرع نداریم. پیامد معرفت‌شناسانه‌ی این خوانش چنین است: با حکم عقل نمی‌توان حکم شرع را «اثبات» کرد، اما می‌توان فهم نادرست و ضد اخلاقی از حکم شرع را «ابطال» کرد. ما دلیلی نداریم که بگوییم شارع مقدس (خداوند) نمی‌تواند در چارچوب ارزش‌های اخلاقی حکمی داشته باشد که از آن ارزش‌ها سرچشمه نگیرد، بلکه ممکن است از جایی دیگر مانند مصلحت‌اندیشی سرچشمه بگیرد.» [۲۵]

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که ما ناگزیریم ابتدا موضع خودمان را با «روش» فهم دین مشخص کنیم و روش فهم دین را با عقلانیت و اخلاق محک بزنیم و سپس با آن روش به سراغ فهم کتاب و سنت برویم. اما اگر تقدم اخلاق بر دین را بپذیریم و همه‌ی لوازم توجه به ارزش‌های اخلاقی، در مقام استنباط احکام فقهی مهیا باشد، برای رفع بحران اخلاقی چه اصول کلی و مهم دیگری را باید مد نظر قرار دهیم؟ بحران اخلاقی بحرانی صرفاً در افراد نیست. این مسئله ابعاد اجتماعی هم دارد.

۳. انتساب حکم اخلاقی به «روش‌ها» و «ساختارها»

نکته مهم دیگر این است که اخلاق مسئله‌ای فردی و منفک از مسائل اجتماعی نیست. توصیه‌های اخلاقی با نیت‌های خوب برای اخلاقی شدن فرد و جامعه کفایت نمی‌کنند. آنها وقتی کارآمد خواهند بود که اخلاقی شدن «روش‌ها» و «ساختارها» نیز مورد توجه قرار گیرند. «روش‌ها» و «ساختارها» اهمیت‌شان هرگز کمتر از نیت‌ها نیست. به اخلاق نباید به عنوان مسئله‌ای فردی نگریست، زیرا اخلاق دارای ساخت اجتماعی نیز هست و با روش‌های منبعث از آنها نیز مرتبط است. یعنی به سیستم‌ها و ساختارهای اجتماعی و روش‌ها و روابط اجتماعی منبعث از آنها نیز می‌توان امر اخلاقی را نسبت داد.» [۲۶]

با بهترین نیت‌ها می‌توان بدترین جنایت‌ها را هم انجام داد.

«روش‌ها» و «ساختارها» اهمیت‌شان هرگز کمتر از نیت‌ها نیست. با بهترین نیت‌ها می‌توان بدترین جنایت‌ها را هم انجام داد. بنابراین اتخاذ یک روش و وانهادن روش دیگر حتی در عین صداقت و خلوص نیت می‌تواند آثار فردی، اجتماعی، اخلاقی، دینی و روانی مثبت یا منفی بسیار

مانند نواندیشان دینی می‌پذیرند که اخلاق مقدم بر دین است، پس دلیل اصلی نادیده گرفتن ارزش‌های اخلاقی در مقام استنباط احکام فقهی چیست؟ ابوالقاسم فنایی می‌گوید:

«نکته بسیار مهمی که توجه به آن در این‌جا لازم است این است که فقیهان مورد بحث [فقه‌های اصولی] اعتبار حکم عقل به عنوان منبعی برای حکم شرع را به یک قید مهم مقید می‌کنند که آن قید دامن‌هی کاربرد و تأثیر این منبع در استنباط حکم شرعی را بسیار محدود می‌کند و عملاً موردی برای آن باقی نمی‌گذارد. آن قید این است که برای این‌که بتوان از طریق حکم عقل حکم شرع را کشف کرد، حکم عقل باید قطعی باشد، یعنی از رهگذر حکم ظنی عقل نمی‌توان حکم شرع را کشف کرد و تکیه بر ظنون عقلی در استنباط فقهی حرام است. و این به گمان من دلیل اصلی نادیده گرفتن ارزش‌های اخلاقی در مقام استنباط حکم شرعی است. در مقام استنباط احکام شرعی ارزش‌های اخلاقی به این دلیل نادیده گرفته نمی‌شوند که اخلاق مقدم بر دین نیست، یا فقه جایگزین اخلاق است، بلکه به این دلیل نادیده گرفته می‌شوند که دلیلی که به سود ارزش‌های اخلاقی در دست است قطعی و یقینی نیست، بلکه ظنی است.» [۲۴]

اهمیت این مسئله تا آنجاست که فقیهان مورد بحث علیرغم این خوانش حداکثری که از قاعده ملازمه دارند، بسیاری از اوقات در مقام استنباط احکام فقهی عملاً نمی‌توانند به حکم عقل و اخلاق توجه کنند. و این نتوانستن بیش از هر چیز به پیش فرض‌های ذهنی خاص آنان بر می‌گردد که به برخی از آنها اشاره شد. نتیجه اینکه حتی برخی از فقها که از منظر کلامی/الاهیاتی معتزلی هستند نیز در مقام استنباط احکام شرعی و صدور فتوا کمابیش اشعری باشند.

اخلاق مسئله‌ای فردی و منفک از مسائل اجتماعی نیست. توصیه‌های اخلاقی با نیت‌های خوب برای اخلاقی شدن فرد و جامعه کفایت نمی‌کنند. آنها وقتی کارآمد خواهند بود که اخلاقی شدن «روش‌ها» و «ساختارها» نیز مورد توجه قرار گیرند.

دکتر فنایی البته این قرائت حداکثری از قاعده ملازمه را موّجه نمی‌داند و به خوانش حداقلی و سلبی از قاعده ملازمه باور دارد. او می‌گوید:

«به نظر من این قرائت از قاعده ملازمه، که آن را قرائت حداکثری و اثبات‌گرایانه می‌توان نامید، موّجه نیست، زیرا هیچ دلیلی به سود آن در دست نیست. در این قرائت رابطه‌ای ایجابی بین حکم عقل و اخلاق برقرار می‌شود. یعنی گفته می‌شود هر حکمی در اخلاق داریم متناظر با آن حکمی در شرع داریم. چنان‌که گویی بر خدای شارع واجب است که در همه موارد متناظر با حکم عقل حکمی شرعی صادر کند، در حالی که چنین چیزی نه امکان دارد و نه

وسیعی داشته باشد.

علاوه بر روش‌ها، ساختارها نیز بسیار حائز اهمیت‌تند. در یک ساختار اخلاقی، که هزینه عمل غیر اخلاقی در آن زیاد است، افراد در عمل به اخلاقی زیستن تشویق می‌شوند. یعنی سیستم افراد را به اخلاقی عمل کردن هدایت - و نه فقط توصیه - می‌کند. برعکس در یک ساختار نادرست و معیوب ممکن است همه تلاش‌های تربیتی و آموزه‌های دینی و اخلاقی، قربانی شده و نقش چندانی در اخلاقی نمودن فرد و جامعه نداشته باشند.

ساختار معیوب، دلیلی برای غیر اخلاقی شدن افراد نیست، هر چند می‌تواند علت باشد.

البته روشن است که ساختار معیوب، دلیلی برای غیر اخلاقی شدن افراد نیست، هر چند می‌تواند علت باشد. دکتر مقصود فراستخواه در سخنانی تحت عنوان «موانع و ممدات جامعه‌شناختی اخلاقی زیستن» می‌گوید: «نظم اخلاقی جامعه منوط به یک نظم سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، حقوقی و حکمرانی معقول است. بنابراین اخلاق منطق نهادی دارد.»

اخلاق و نااخلاق یک برساخت اجتماعی است، اگرچه امر اخلاق به امر اجتماعی فروگاستنی نیست.

همچنین اخلاقی بودن به درصدی از هوش عاطفی نیازمند است، یعنی این درک که دیگری ابزار من نیست. بنابراین اخلاق نوعی یادگیری اجتماعی است و مستلزم عقلانیت اجتماعی است. یعنی اخلاق نیاز به یک حکمت اجتماعی دارد. وقتی آن حکمت اجتماعی مخدوش شود و دروغ به مثابه یک صنعت شود، اخلاق غیرممکن می‌شود.

چند تحقیق مشترک من و دانشجوایم نشان داده که الان در جامعه ایران یک صنعت دروغ وجود دارد، یعنی دروغ به صورت کالا تقاضا و عرضه دارد. بنابراین اخلاق و نااخلاق یک برساخت اجتماعی است، اگرچه امر اخلاق به امر اجتماعی فروگاستنی نیست. همچنان که اخلاق را نمی‌توان به امر روانی یا شناختی صرف تقلیل داد، شواهد زیادی وجود دارد که جامعه ایران به شکل اجتماعی غیراخلاقی می‌شود. بی‌جهت نیست که افلاطون مباحث تربیتی را در کتاب‌های جمهور و قوانین دنبال می‌کند و ارسطو در دو بخش پایانی کتاب سیاست به اخلاق می‌پردازد.

اگر در قدیم نصیحه‌الملوک داشتیم، الان این ملوک هستند که می‌خواهند با نصیحت مردم را اخلاقی کنند.

در اخلاق پژوهی بحثی تحت عنوان بخت اخلاقی (moral luck) پدید آمده که متفکرانی چون ویلیامز و نیگل در این زمینه سخن گفته‌اند. این متفکران معتقدند که عوامل تاریخی، فرهنگی، موقعیتی می‌تواند بخت اخلاقی انسان‌ها را کم یا زیاد کند. وقتی بخت اخلاقی کم باشد، شوق اخلاقی زیستن انسان کم می‌شود. این نظریه می‌گوید در جامعه ایران یک بیش قضاوت در مورد اخلاق وجود دارد، یعنی خیلی انتظار داریم که مردم اخلاقی باشند. یعنی اگر در قدیم نصیحه‌الملوک داشتیم، الان این ملوک هستند که می‌خواهند با نصیحت مردم را اخلاقی کنند. این نظریه می‌گوید بخت اخلاقی ظرفیتی دارد و باید در اخلاق واقع‌گرا بود. مگر اخلاق به معنای غمخواری بشر نیست؟ واعظان اخلاق غیر متعظ که ما را نصیحت می‌کنید، گویی غم مردم را نمی‌خورند. اخلاقی بودن تراژیک و دراماتیک است.

حس خودآزمایشی اساس اخلاق است. اینکه انسان حس فاعلیت نداشته باشد، او را از نظر اخلاقی فلج می‌کند. در جامعه ایران خستگی عاطفی وجود دارد. با خستگی عاطفی شور و شوق اخلاقی سخت می‌شود.

اخلاق موکول به یک نیکبختی اجتماعی است و نیکبختی اجتماعی ما پرمناقشه است. بی‌خود نیست که ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی از ائودایمونیا (سعادت و نیکبختی) سخن می‌گوید. بخشی از نیکبختی موکول به اجتماع و حکمرانی و نظام حقوقی و تاریخ و جغرافیاست.

تاریخ ما طوری است که مردم خودآزمایشی ندارند، در حالی که حس خودآزمایشی اساس اخلاق است. اینکه انسان حس فاعلیت نداشته باشد، او را از نظر اخلاقی فلج می‌کند. در جامعه ایران خستگی عاطفی وجود دارد. با خستگی عاطفی شور و شوق اخلاقی سخت می‌شود. در جامعه‌ای که ضعف یا تعارض‌های هنجاری وجود دارد، به سادگی نمی‌توان یک شهروند اخلاقی بود. همچنین شرایطی وجود دارد که افراد به سمت خودمداری سوق داده می‌شوند.

احساس ابهام اجتماعی و نابرابری در جامعه ما وجود دارد و اینها از موانع اجتماعی اخلاقی زیستن است. فقدان اعتماد از دیگر معضلات اجتماعی اخلاقی زیستن است. اینجاست که دورکیم در تداوم بحث اخلاق فردی کانت از وجدان جمعی برای اخلاق سخن می‌گوید. همچنین مارکس در مقام یک جامعه‌شناس بحث‌های اخلاقی مهمی دارد. او می‌گوید مردم نسبت به شرایط اقتصادی بیگانه شده‌اند و این بیگانگی اجتماعی مانع اخلاقی است. او تاکید دارد که احساس بیگانگی و بی‌قدرتی مانع اخلاقی زیستن است. بنابراین کسی که می‌گوید

در آن‌ها کارکرد دارد. وقتی نزدیک شدن به «مرکز» قدرت هدف قرار گرفت، دیگر همه چیز با آن تعریف می‌شود و فرد حقوق دیگران را زیر پا می‌گذارد تا بالا برود. در چنین نظامی، حقوق بشر اصلاً جوانه نمی‌زند و نمی‌روید.» [۲۸]

«اخلاق اجتماعی بر اخلاق فردی تقدم دارد و این تقدم به معنای تقدم حق بر خوبی یا تقدم حق فرد بر خیر و مصلحت عمومی است. گوهر اخلاق اجتماعی را می‌توان در این قاعده، که به قاعدهٔ زرین معروف است، خلاصه کرد: «آنچه را بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران نیز مپسند.» اگر ما دوست نداریم و نمی‌پسندیم که دیگران برداشتها و تفسیرهای خود از سبک زندگی خوب را به زور بر ما تحمیل کنند و این کار را نوعی ظلم و بی‌عدالتی به شمار می‌آوریم، نباید به خود نیز حق چنین کاری را بدهیم و در این میان فرقی نیست بین اینکه سبک زندگی مورد نظر مستند به دین باشد یا نه.» [۲۹]

جامعهٔ خوب جامعه‌ای است که ساختار حقوقی و حقیقی عادلانه‌ای دارد و افراد آن جامعه از حقوقی برابر برخوردارند و غالباً حقوق یکدیگر را مراعات می‌کنند.

از طرفی ساختارها بیشتر به اخلاق اجتماعی مربوطند. و غایت اخلاق اجتماعی پرورش جامعهٔ خوب است. دکتر فنایی می‌گوید: غایت اخلاق فردی پرورش انسان خوب است و غایت اخلاق اجتماعی پرورش جامعهٔ خوب، و جامعهٔ خوب لزوماً حاصل جمع انسان‌های خوب نیست.

«جامعهٔ خوب جامعه‌ای است که ساختار حقوقی و حقیقی عادلانه‌ای دارد و افراد آن جامعه از حقوقی برابر برخوردارند و غالباً حقوق یکدیگر را مراعات می‌کنند.» [۳۰]

عبداکریم سروش نیز می‌گوید:

«ما به جای داشتن حاکم عادل، به داشتن «ساختار عادلانه» محتاج‌ایم و در آن صورت است که مفسدهٔ قدرت علاج می‌شود.» [۳۱]

بنابراین تلاش برای عادلانه شدن ساختارهای حقوقی و حقیقی از نظر اخلاق اجتماعی ارزش و اهمیت بنیادی‌تر دارد. و یکی از وجوه اهمیت آن، این است که از این طریق بستر مساعدی برای تقویت اخلاق فردی نیز فراهم می‌شود.

[لینک مقالات پیشین:](#)

[بازخوانی دین از پنجرهٔ عقل \(۱\)](#)

[بازخوانی دین از پنجرهٔ عقل \(۲\)](#)

[بازخوانی دین از پنجرهٔ اخلاق \(۱\)](#)

با وجود شرایط نامساعد اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی باید اخلاقی زیست، سخن زیبایی می‌گوید، اما در درازمدت و در مقیاس بزرگ این نصیحت و تذکر نتیجه نمی‌دهد. وقتی شرایط اجتماعی نامساعد است، حس ترومایی در انسان‌ها پدید می‌آید و خود را به مثابه قربانی در نظر می‌گیرند. این نگرش سهم مهلک اخلاق در ایران است. الان همه جا به ساختارها ارجاع می‌دهند، زیرا حس ترومایی و قربانی بودن در همه وجود دارد. این حس ترومایی ویرانگر شکوفایی اخلاقی است.» [۲۷]

در اینجا شاید اشاره به برخی از مثالها و شواهد، اهمیت مسئله را چه از منظر «روش» و چه از منظر «ساختار» روشنتر نماید:

مثلاً فرض کنید نظریهٔ تهاجم فرهنگی را بپذیریم. سؤال این است که آیا با روش نظامی‌گری در عرصهٔ فرهنگ می‌توان با تهاجم فرهنگی مقابله کرد؟ و آیا استفاده از روش‌های سرهنگی در حل معضلات فرهنگی خود نوعی تهاجم فرهنگی نیست؟ اگر کسانی بر این باورند که فرهنگ لیبرالیستی غرب با فرهنگ اسلامی ناسازگار است، آیا فرهنگ کمونیستی شرق و فرهنگ اعراب جاهلی به مراتب با فرهنگ دینی ناسازگارتر نیست؟ اگر گفتار رفتار دشمن را به عنوان معیار حق و باطل برگزیده و به عنوان شاهد و دلیلی برای اعمال خود قرار دهیم، این کار نوعی بت‌پرستی و دشمن‌پرستی نیست و با حق پرستی و خداپرستی منافات ندارد؟ آیا حفظ استقلال بهانهٔ خوبی برای سلب حقوق و آزادیهای فردی است؟ و آیا به بهانهٔ مبارزه با دشمن می‌توان در جامعهٔ دینی مستبدانه عمل کرد؟

تأمل در هر یک از موارد فوق ما را به اهمیت فوق العادهٔ «روش‌ها» در اخلاقی شدن فرد و جامعه واقف می‌سازد.

گوهر اخلاق اجتماعی را می‌توان در این قاعده، که به قاعدهٔ زرین معروف است، خلاصه کرد: «آنچه را بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران نیز مپسند.»

اهمیت ساختارها نیز از منظر روشنفکران دینی پنهان نمانده است. شاید پاسخ دکتر سروش به این پرسش که دلیل بقای برخی رذیلت‌های اخلاقی در جامعهٔ ما علی‌رغم توصیه‌ها و تذکرات اخلاقی فراوان چیست؟ اهمیت ساختارها را بیشتر مشخص نماید.

«شما فکر می‌کنید کثیری از رذیلت‌ها که در میان ما بوده و باقی مانده، ریشه‌اش چیست؟ ما نصایح اخلاقی کم نداشته‌ایم؛ مواعظ اخلاقی کم نداشته‌ایم، واعظ، نویسنده و عالم دین و اخلاق، فراوان داشته‌ایم. اما چرا آنها مؤثر واقع نشده‌اند؟ چرا این رذایل همچنان باقی مانده‌اند؟ سرش این است که ما در نظام‌هایی زندگی کرده‌ایم که رذیلت

مراجع:

سیستمها و ساختارها». [۲۷] اخلاقی زیستن در گفتارهایی از مصطفی ملکیان، مقصود فراستخواه و امیر اکرمی، موانع و ممدات جامعه‌شناختی اخلاقی زیستن. صراط، ۱۳۸۵، ص ۳۱۶.

[۲۸] سروش، عبدالکریم؛ ادب قدرت، ادب عدالت، انتشارات صراط، ۱۳۸۵، ص ۳۱۶.

[۲۹] فنایی، ابوالقاسم، اخلاق دین‌شناسی؛ نشر نگاه معاصر، سال ۱۳۸۹، ص ۶۴.

[۳۰] همان ص ۵۴.

[۳۱] سروش، عبدالکریم؛ ادب قدرت، ادب عدالت، انتشارات صراط، ۱۳۸۵، ص ۳۱۶.

[۱] وسمقی، صدیقه، بازخوانی شریعت، لوپسالا، سوئد، ۱۳۹۶، ص ۱۰.

[۲] همان ص ۹.

[۳] همان ص ۱۲.

[۴] همان ص ۱۱.

[۵] همان ص ۱۲.

[۶] همان ص ۱۰.

[۷] همان ص ۱۶۹.

[۸] همان ص ۱۲.

[۹] بحران روش در انتخاب الگوی توسعه و کشورداری، مصاحبه‌گفتمان الگو با دکتر ابوالقاسم فنایی دیمه ۱۳۹۲.

[۱۰] فنایی، ابوالقاسم، احیای فکر دینی (۱). همان

[۱۱] همان

[۱۲] سروش، عبدالکریم؛ ادب قدرت، ادب عدالت، انتشارات صراط، ۱۳۸۵، ص ۳۱۶.

[۱۳] همان

[۱۴] فنایی، ابوالقاسم، دین و اخلاق در گفت‌وگو با ابوالقاسم فنایی، ماهنامه مهرنامه، شماره ۱۷، آذر ۱۳۹۰.

[۱۵] سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت مؤمنان، نقدی بر تجربه‌ی حکومتمداری فقیهان، موسسه فرهنگی صراط؛ چاپ اول، فروردین ۱۳۷۶.

[۱۶] وسمقی، صدیقه، بازخوانی شریعت، لوپسالا، سوئد، ۱۳۹۶، ص ۱۶۱.

[۱۷] سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت مؤمنان، نقدی بر تجربه‌ی حکومتمداری فقیهان، موسسه فرهنگی صراط؛ چاپ اول، فروردین ۱۳۷۶.

[۱۸] فنایی، ابوالقاسم، رابطه دین و اخلاق در گفت‌وگویی انتقادی با دکتر ابوالقاسم فنایی، فصلنامه نقد کتاب اخلاق، علوم تربیتی و روان‌شناسی، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴، صص ۱۸۹-۲۲۰

[۱۹] همان

[۲۰] فنایی، ابوالقاسم، اخلاق دین‌شناسی؛ نشر نگاه معاصر، سال ۱۳۸۹، ص ۲۴۱.

[۲۱] فنایی، ابوالقاسم، رابطه دین و اخلاق در گفت‌وگویی انتقادی با دکتر ابوالقاسم فنایی، فصلنامه نقد کتاب اخلاق، علوم تربیتی و روان‌شناسی، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴، صص ۱۸۹-۲۲۰

[۲۲] همان.

[۲۳] همان.

[۲۳] همان.

[۲۴] همان.

[۲۵] همان.

[۲۶] ایرانمنش، مهدی، «صلاح و فساد، امری فردی است یا اجتماعی و ساختاری؟»، «انتساب امر اخلاقی به