

بسم الله الرحمن الرحيم

تأملی فلسفی در باب نسبت فقه و اخلاق

حسین سوزنچی^۱

چکیده

اصل «عدل» به عنوان یکی از اصول مذهب شیعه است، که مفاد آن، باور به حسن و قبح عقلی است؛ و لازمه این باور، قبول اعتبار گزاره‌های عقلی مقدم بر وحی است، که پذیرش وحی هم مترتب بر آنهاست.

فقها هم مستقلات عقلیه را منبع حکم شرعی می‌دانند و هم در تقدم بخشیدن «گزاره‌های یقینی عقلی» بر «فهم خود از متون دینی» تردیدی ندارند؛ اما مصادیق چنین گزاره‌هایی را بسیار ناچیز می‌دانند.

برخی معاصران برآنند که از آنجا که استنباطات فقهی عموماً به حد یقین معرفت‌شناختی نمی‌رسند، لازمه این قاعده، آن است که از طرفی دایره مستقلات عقلیه، ظنون علوم جدید را هم شامل شود؛ و از طرف دیگر فقه باید همواره خود را با اخلاقیات مقدم بر دینداری - که آن را همان اخلاق سکولار می‌دانند - هماهنگ سازد و تمامی گزاره‌های فقهی از محک تایید عقل سکولار بگذرد!

در این مقاله نشان داده می‌شود که این ادعا بر چه مفروضات قابل مناقشه‌ای متکی است؛ و نه تنها احکام ظن در عرصه‌های مختلف را با هم خلط کرده، بلکه به مبنای اصلی دینداری عاقلانه (که اذعان به وجود گزاره‌هایی است که عقل بتنهایی بدانها راهی ندارد) بی‌توجه بوده، و از مکانیسم اعتبارات گزاره‌های تکلیفی در فقه (و بلکه در هر نظام حقوقی) نیز غفلت ورزیده است. با متمایز ساختن این عرصه‌ها معلوم شود که مشی عمومی فقها در کم‌توجهی به آنچه به عنوان گزاره‌های ظنی عقل عملی مطرح می‌شود، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی موجهی در حوزه شناخت مسائل اخلاقی، و نسبت آنها با تکالیف شرعی، بوده است.

کلیدواژه‌ها: فقه، اخلاق، شریعت، شرع، حسن و قبح عقلی، عقل، ظن، ظن معتبر، علوم تجربی، عقل مفاهمه.

۱. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

الف. تاریخچه مساله

.۱

در تاریخ اسلام در حوزه تشخیص وظایف و تعیین بایدها و نبایدهای زندگی، ما با دو علم مواجه بوده‌ایم: علم فقه و علم اخلاق؛ و تفاوت این دو علم، تفاوتی بر اساس موضوع بوده است: فقه در درجه اول با رفتار و کنش انسان‌ها سر و کار داشته و به تک‌تک وظایفی که یک انسان در زندگی‌اش موظف به انجام آنهاست می‌پرداخته (شهید اول، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۴۰)؛ و علم اخلاق دغدغه خود را تثبیت یک سلسله خلق و خواها و زدودن برخی دیگر از خلق و خواها از وجود انسان می‌دانسته است (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵). در واقع، موضوع فقه «رفتار انسان» و موضوع اخلاق «خصلت‌های انسان» (یا به تعبیر قدما: ملکات نفسانی) بوده است؛ اما با توجه به پیوند شدید و تاثیر متقابل خصلت‌های انسان و رفتارهای وی، طبیعی است که این دو علم در بسیاری از زمینه‌ها با همدیگر تداخل داشته‌اند.^۱

اگر به سابقه علم اخلاق در تاریخ غرب هم نگاه کنیم، موضوع این علم، از زمان سقراط و افلاطون و ارسطو، بحث از خصلت‌های خوب و بد انسانها بوده است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۴۹ و ۳۸۳)، که البته برای اینکه چگونه می‌توان خصلت‌های خود را تقویت کرد و خصلت‌های بد را زدود، عالمان اخلاق باید و نبایدهایی را مطرح می‌کردند، که این باید و نبایدها را هم یک نوع گزاره‌های شرطی واقع‌نما می‌دیدند؛ یعنی «اگر می‌خواهی خصلت شجاعت در تو تقویت شود چنین و چنان کن» نه یک امر اعتباری محض.

.۲

با این حال، پیدایش علم جدید در خلال قرن هفدهم اعتقادات سنتی در زمینه دین و اخلاق را سست کرد (اسکروتن، ۱۳۸۲: ۱۸۹) و پیشرفت علم توأم با امید به دستیابی به علم اخلاق، آن هم اخلاقی نه بر اساس مراجعه به دین و حیانی، بلکه اخلاقی صرفاً مبتنی بر عقل و خود انسان را معیار فعل اخلاقی دانستن (همان، ۱۹۳). شدت گرفتن جریان اومانیسیم در دوره مدرن و کنار زدن دین از ساحت‌های مختلف زندگی موجب شد که کم‌کم علم اخلاق (و اینک: فلسفه

۱. در فضای علم اخلاق نیز دو رویکرد کلان در کار بوده است: اخلاق عقلی، که می‌کوشید نحوه اکتساب و تغییر در خصلت‌ها را با تحلیل‌های عقلی به دست آورد (در کتابهایی مانند «تهذیب الاخلاق» ابن مسکویه و یا «اخلاق ناصری» خواجه نصیرالدین طوسی)؛ و اخلاق نقلی که می‌کوشید همین کار را با تکیه بر متون دینی انجام دهد (مانند «مکارم الاخلاق» طبرسی)؛ و البته این دو، صرفاً دو رویکرد متفاوت بوده، نه دو روش در مقابل هم. (برای مقایسه بین این دو رک: خلفی، ۱۳۸۹)

اخلاق) وارد فاز جدید شود و کم‌کم یک‌ه‌تاز عرصه باید و نبایدها در غرب شود؛ و کم‌رنگ بودن ساحت «شریعت» به معنای خاص کلمه در مسیحیت، این امر را تشدید کرد.

با اینکه آنتونی اشلی کوپر^۲، سومین کنت شافتسبری (۱۷۱۳-۱۶۷۱)، را بانی علم اخلاق تجربه‌گرایانه دانسته‌اند، اما هنوز وی در آثارش از «فضیلت به مثابه منش یک شخصیت» سخن می‌گفت (همان، ۱۹۴-۱۹۷). هاجسن، که تحت تاثیر شافتسبری بود، با الهام از لاک، کوشید مساله اخلاق را به ساحت مسائل زبانی و تصورات و گزاره‌ها بکشاند؛ وی نظریه «حس اخلاقی» را مطرح کرد و بحث را از عرصه فضیلت و ملکات اخلاقی به مساله «حکم اخلاقی» و «عینیت» آن سوق داد. (همان، ۲۰۰-۲۰۴) اما اوج این ماجرا را می‌توان در کارهای دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) و ایمانوئل کانت (۱۷۲۹-۱۸۰۴) دید. هیوم ضربات شدیدی بر پیکر علم اخلاق وارد کرد و کانت هم که ظاهراً در مقام دفاع از این علم برخاسته بود؛ عملاً این علم را به راهی دیگر بُرد! هیوم در مقام انکار عقل عملی، بر هر دو معنای عقل عملی توجه نمود: هم به عنوان قوه‌ای از قوای نفس، و هم به کارکرد آن در تولید بایدهای ضروری اخلاقی؛ و هر دو را زیر سوال برد؛ گفت: چون تنها راه شناخت واقع، تجربه است، از دل گزاره‌های تجربی ناظر به امر واقع با مفاد «است» (= هست‌ها)، نمی‌توان به گزاره الزام‌آور اخلاقی با مفاد «باید» رسید (هیوم، ۱۳۹۷: ۲۵۱-۲۵۳)؛ و نیز چون کار عقل، شناسایی است، و نتایج عملی از سنخ اعمال هستند، نه از سنخ افکار؛ پس عقل از آن جهت که عقل است نمی‌تواند محرک عمل باشد، پس چیزی به اسم عقل عملی (قوه محرک به سوی عمل) نداریم (همان، ص ۲۳۸-۲۳۹) و آنچه به عنوان تعقل عملی می‌شمیریم صرفاً عبارت است از یافتن بهترین روش و وسیله برای ارضای خواهش‌هایی که در شهوت و انفعال ریشه دارند، نه در عقل. (اسکروتن، ۱۳۸۲: ص ۲۳۱-۲۳۲). هیوم در مباحث فلسفی خود وجود «من» یا «نفس» به عنوان یک واقعیت عینی را انکار کرده بود، زیرا وی تجربه‌گرا بود و ما هیچ داده تجربی مستقلی از «من» نداریم؛ و کانت که این اشکال هیوم را پذیرفته بود، «نفس» را به عنوان یک امر استعلایی (یعنی پیش‌فرض ضروری پاره‌ای از گزاره‌هایی که چاره‌ای از آنها نداریم) پذیرفت، و نه به عنوان یک امر عینی تجربی؛ و همین موجب شد وقتی خواست سراغ «عقل عملی» (به عنوان محرک عمل) برود، دیگر مسیر خود را از بحث عقل به عنوان یک امر عینی (قوه‌ای از قوای نفس) آغاز نکند بلکه به سراغ گزاره‌های «باید»ی برود و از افق گزاره‌ها (امر مطلق) عقل عملی را به عنوان یک امر استعلایی وارد میدان کند. وی همچنین معتقد بود که اگر توانستیم مساله عقل عملی به عنوان محرک عمل را حل کنیم دیگر مساله رابطه هست و باید اهمیتی ندارد. (اسکروتن، ۱۳۸۲: ص ۲۶۱-۲۶۲) و بدین ترتیب، هیوم عملاً بحث از عقل عملی را به عنوان یک واقعیت عینی (قوه محرک عمل)

۲. Anthony Ashley Cooper

ویا مُدرکِ برخی واقعیت‌های عینی (که بایدها را از «هست»ها می‌گرفت؛ آن گونه که علمای اخلاق قدیم چنین می‌کردند) بیرون برد و کانت هم با راه حلی که در پیش گرفت این موضع را تثبیت کرد؛ و دیگر بحث عقل عملی، به افق بحث از یک سلسله گزاره‌های «باید»ی فروکاسته شد و علی‌رغم کانت که می‌کوشید یک «امر مطلق»ی را در همگان اثبات کند؛ نوکانتی‌ها (مانند دیلتای و ...) با رویکردی تاریخ‌گرایانه هر گونه امر مطلق و جهانشمولی را در انسان انکار کردند؛ و دیگر بحث از اخلاق، به بحث از یک سلسله «گزاره‌های بایدی» که هیچ نسبتی هم با واقع ندارند فروکاسته شد!

در واقع، رویکرد آمپریستی هیوم در حوزه فلسفه اخلاق - که مساله اخلاق انسان را در حد رفتارها و گزاره‌های ناظر به آنها فرومی‌کاست و مساله نفس و خصلت‌های نفس را کنار می‌گذاشت - بتدریج موجب شد که این حوزه، هر چه بیشتر، از فضای بحث در ملکات و خصلت‌های اخلاقی، به سمت بحث از قوانین و بایدهای حاکم بر رفتار کشیده شود و اگرچه کانت هم از «عقل عملی» و «وجدان» سخن می‌گفت، اما عقل عملی و وجدان در فضای کانت دیگر از جنس «نفس» (به عنوان یک موجود عینی) و یا یک واقعیت نفسانی که باید ارتقا یابد و انسان را ارتقا دهد نبود، بلکه از زمان دکارت، «نفس» به «ذهن» فروکاسته شده بود^۳؛ و اکنون نزد کانت نیز این عقل عملی، به مکانیسمی ذهنی فروکاسته شده بود که کارش صرفاً تولید گزاره‌های اخلاقی بود و در این تولید تنها تفاوتش با «میل» هیوم این بود که «میل»، «امر»ها و گزاره‌های شخصی تولید می‌کرد اما کانت شرط اخلاقی بودن یک «امر» (یا به تعبیر بهتر، یک گزاره تولید شده) را در گروی این می‌دانست که حاضر باشیم آن «گزاره» را قانونی برای همه بدانیم: «چنان عمل کن که دستور اراده‌ات همیشه بتواند در عین حال به عنوان اصل در قانون‌گذاری کلی پذیرفته شود» (کانت، ۱۳۸۵: ص ۵۳)

برخی هیوم را فردی علیه اخلاق متعالی، و کانت را فردی حامی اخلاق متعالی می‌دانند، اما حقیقت این است که هر دوی اینها عملاً واقعی بودن هرگونه تعالی برای انسان را زیر سوال بردند و ریشه‌های حقیقی و نفس‌الامری اخلاق را انکار کردند و مساله را به نزاعی بر سر یک سلسله گزاره‌ها فروکاستند و نزاع آنها تنها در این بود که آیا صادرکننده و جعل‌کننده احکام انشایی، میل و عاطفه انسان است، یا ذهن انتزاعی انسان!

این وضعیت بتدریج منجر شد که مهمترین وظیفه فلسفه اخلاق - که بعد از کارهای کانت، بتدریج جایگزین علم اخلاق شده بود - بحث درباره «گزاره‌های باید و نباید» شود، نه پژوهشی درباره «فضیلت‌ها» و «خصلت‌های خوب و بد

۳. خود دکارت می‌گوید «من برای پرهیز از ابهام، حتی‌الامکان به جای «نفس» اصطلاح «ذهن» را به کار برده‌ام؛ زیرا ذهن را نه همچون بخشی از نفس، بلکه به منزله نفس اندیشنده در تمامیتش در نظر می‌گیرم» (به نقل از: شهرآیینی، ۱۳۹۶، ص ۱۳)

انسان»^۴؛ و به تبع بحثهایی که خود کانت پیش کشیده بود (کانت، ۱۳۸۱: ص ۲۰۱-۲۲۱)، این بحث‌ها شدت گرفت که آیا در حوزه تعیین باید و نبایدها، دین مقدم است بر اخلاق یا اخلاق بر دین؛ و در این تعبیر هم مرادشان از دین، نه برنامه الهی برای سعادت انسان، بلکه تحکمزوری غیرمنطقی اراده خدا بود! و مرادشان از اخلاق هم، نه رشد خصلتهای اخلاقی در انسان، بلکه تبعیت «گزاره‌های موجه اخلاقی» از اراده انسان بود؛ البته خود کانت کوشید این اراده را با یک تحلیل استعلایی به اوامری متعالی گره بزند و فقط اراده معطوف به آن اوامر متعالی را اراده اخلاقی، و قانون حاصل از آن را قانون اخلاقی بداند، اما بعداً نوکانتی‌ها از سویی و اگرستانسیالیست‌ها از سوی دیگر تمام آن امور استعلایی وی را به امور شخصی متکثر و غیرمنضبط فروکاستند و کم‌کم ساحت اخلاق انسانی به ساحت قانون اجتماعی تنزل یافت و مساله باید و نبایدها صرفاً به عنوان ضوابطی دیده شد که افراد در قبال همدیگر باید رعایت کنند تا جامعه از هم نپاشد و در قالب لیبرالیسم، نهایتاً «آزادی هوا و هوس» که همواره نقطه مقابل دغدغه‌های اخلاقی بود، به محور و معیار قضاوت اخلاقی تبدیل گردید.

۳.

وقتی این علم اخلاق مدرنیزه شده به جوامع اسلامی - که قبلاً از دو علم فقه و اخلاق به معنای خاص خود بهره‌مند بودند - وارد شد، چالش‌های جدیدی پیش روی آنان نهاد که از مهمترین آنان، چالش فقه و اخلاق است.

در این نگاه جدید، بی‌توجه به تاریخ این ماجرا، تفاوت فقه و اخلاق را به تفاوت در گزاره‌های مربوط به صحت و فساد ظاهری اعمال با گزاره‌های مربوط به اثر باطنی اعمال (سروش، ۱۳۷۳: ص ۴۲-۴۳)، یا تفاوت اوامر و نواهی ناظر به افعال جوارحی (بیرونی یا ظاهری یا قالبی) با اوامر و نواهی ناظر به افعال جوانحی (یا درونی یا باطنی یا قلبی) (ملکیان، ۱۳۸۱: ص ۴۷۱)؛ و یا تفاوت باید و نبایدهای شرعی [به معنای متون دینی] با باید و نبایدهای عقلی [یا به معنای حس اخلاقی و یا به معنای همان اراده آزاد از هر خصلتی] (فنائی، ۱۳۸۴: ص ۵۰) تفسیر می‌کنند و به تبع آن، از نزاع فقه و اخلاق و راه‌های برون‌رفت آن سخن می‌گویند و در این راستا، اخلاق معیار را اساساً «اخلاق سکولار» می‌دانند (فنائی، ۱۳۹۴: ص ۱۳) و می‌کوشند تدریجاً لیبرالیسم را جایگزین فقه سازند!^۵

۴. شاید مهمترین استثناء در میان متفکران غربی، السدر مک اینتایر باشد (مک اینتایر، ۱۳۷۹، ص ۱۱) او رویکرد رایج معاصر را رویکرد «دایرة‌المعارفی» می‌خواند و می‌کوشد به رویکرد ارسطویی برگردد. (مک اینتایر، ۱۳۹۲)

۵. عبدالکریم سروش ابتدا صریحاً تصریح می‌کند که «یک جامعه دینی شده، منطقی با اصول و فروع لیبرالیسم، سازش ندارد» (سروش، ۱۳۷۷: ص ۱۴۵) اما در ادامه همان متن، همان ویژگی‌های جامعه دینی که آن را متمایز از لیبرالیسم می‌کرد (همان، ص ۱۴۵-۱۴۶)، عیناً ویژگی

اما صرف آگاهی از تاریخ این واقعه، به این معنا نیست که ما با هیچ مساله اصیلی روبرو نیستیم؛ بلکه هدف از این گزارش آن بود که صورت مساله‌ای را که با آن مواجهیم در بستر میراث معرفتی خود طرح کنیم تا در رسیدن به پاسخ آن هم بیراهه نرویم:

هر انسان متدینی خود را با دو دسته از وظایف روبرو می‌بیند:

وظایفی که شریعتش بر دوش او گذاشته است؛

و وظایفی که حتی اگر به این شریعت خاص ملتزم نبود، آنها را وظیفه خود می‌دانست؛

اکنون مساله این است که چه نسبتی بین این دو دسته وجود دارد؟

اگر در این بحث، کسی، عرصه وظایف دسته اول را عرصه گزاره‌های فقهی بدانند، و عرصه وظایف دسته دوم را عرصه گزاره‌های اخلاقی، آنگاه پرسش از نسبت گزاره‌های فقهی و گزاره‌های اخلاقی (یا با تسامح، و از باب تسهیل در بیان: نسبت فقه و اخلاق)، سوال از نسبت بایدها و نبایدهای منسوب به شریعت است با بایدها و نبایدهای عقل مستقل.

توتالیتاریسم (استبدادگرایی) معرفی می‌کند (همان، ص ۱۴۹-۱۵۰) و نهایتاً از ضرورت «فقه پویا» در برابر «فقه سنتی» سخن می‌گوید؛ و در این بیان، همان اموری را که مولفه لیبرالیسم و در تقابل با دینداری برشمرده بود، به عنوان مولفه‌های ضروری «فقه پویا» برمی‌شمرد! (همان، ص ۲۵۲).

مصطفی ملکیان نیز با تفکیک سه گونه اسلام «بنیادگرایانه»، «تجددگرایانه» و «سنت‌گرایانه»، دغدغه فقه را دغدغه گروه نخست معرفی می‌کند (ملکیان، ص ۹۹-۱۰۳)؛ و بعد از بیان اینکه «ناگفته پیداست که اسلام بنیادگرایانه، نه با لیبرالیسم اخلاقی سازگار است، نه با لیبرالیسم سیاسی، و نه با لیبرالیسم الاهیاتی» (همان، ص ۱۰۳) حکایت نسبت جریان روشنفکرآمیزی (که همان جریان تجددگراست) با لیبرالیسم را چنین بیان می‌کند «شکی نیست که اسلام تجددگرایانه هم با لیبرالیسم اخلاقی سازگار است، هم با لیبرالیسم سیاسی، و هم با لیبرالیسم الاهیاتی. و واقعیت این است که هرچند تجددگرایی غیر از لیبرالیسم صور و اشکال عدیده دیگری نیز دارد، با این همه طرفداران کنونی اسلام تجددگرایانه، در سرتاسر جهان اسلام، در اکثریت قریب به اتفاق موارد، مسلک لیبرالی دارند. (همان، ص ۱۰۴)

بلکه اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، صرف نسبت بین این دو هم چندان «مساله‌ساز» نیست و در حالت عادی این دو مکمل یکدیگرند. زمانی نسبت این دو به یک «مساله» تبدیل می‌شود که در عرصه‌ای از عرصه‌ها، تعارض و یا تزاممی^۶ بین اینها رخ دهد.^۷

ب. امکان وقوع مساله

مقدمه دیگری که برای حل مساله، باید در نظر گرفت این است که اساساً تعارض و تزامم، زمانی معنی‌دار است که هدف و مقصود واحدی در کار باشد. یعنی اگر انسان رویکرد دمدمی مزاجی را در پیش گیرد، و نخواهد مقصود واحدی را تعقیب کند، نیازی به یافتن ضابطه‌ای احساس نمی‌کند: هرگاه به تعارض و تزامم خورد، هرچه را همان لحظه خوشش آید، در پیش خواهد گرفت!

اما اینکه کسی می‌خواهد ضابطه‌ای بیابد، از این روست که هدف و غرض معینی در زندگی خویش دارد؛ و می‌داند هم وظایفی که عقلش بدانها دستور می‌دهد و هم وظایفی که متن شریعت بر دوش او می‌گذارد، غایت و مقصود واحدی دارد؛ و از این رو، هنگامی که احساس کند این دو، دو راه ناسازگار را پیش روی او می‌گذارند باید تامل کند که چه راهی وی را واقعا به مقصود می‌رساند.

اکنون می‌افزاییم اگر تعارض و تزامم در فضای غایت و مقصود مشترک معنی‌دار است، آنگاه خود آن غایت و مقصود است که ضابطه ترجیح خواهد شد؛ از این رو، تا غایت و مقصود یک انسان متدین – که بین این دو دسته دستورالعمل حیران شده – معلوم نباشد، نه تعارض و تزاممی واقعا احساس خواهد کرد؛ و نه اگر در جایی آن را احساس کند ضابطه‌ای برای ترجیح خواهد داشت.

ج. مبانی حل مساله

وقتی از «مساله»‌ای برای یک انسان و تلاش او برای حل آن، سخن به میان می‌آید، از اولین پیش‌فرض‌ها این است که این «مساله» برای یک انسان «عاقل» رخ داده است که می‌خواهد آن را حل کند.

۶. تعارض آنجاست که متن دو حکم در مقابل هم قرار گیرد؛ اما تزامم در جایی است که بین خود دو حکم منافاتی نیست، لیکن در موقعیت خاصی، عمل به یک حکم با عمل به حکم دیگر قابل جمع نیست.

۷. البته، اگر تعارض و تزاممی هست، عملاً در ساحت فهم انسان خواهد بود، نه در ساحت نفس الامر خود این دو.

پس، تعارض و تزاممِ فقه و اخلاق - به معنایی که بیان شد- اگر مساله (problem) است، مساله‌ای است برای شخصی که بنا دارد عقلا نه زندگی کند؛ پس او در رجوع به فقه و اخلاق نیز باید عاقل بوده باشد. به تعبیر دیگر، اگر مساله‌ای به نام «چگونگی جمع بین فقه و اخلاق» برای کسی مطرح است، پیش‌فرضش آن است که آن کس، هم فقه و هم اخلاق را به عنوان یک عاقل قبول کرده است:

مبتنی بر عقل بودن، در حوزه اخلاق به همان معنای جدی گرفتن باید و نبایدهای عقل، و پذیرش حسن و قبح عقلی است، که هم مفروض مقاله حاضر است و هم مقبول روشنفکرانی که موضعشان در این مقاله قرار است مورد نقد واقع شود.^۸ اما ثمره اصلی پیش‌فرض مبتنی بر عقل بودن، در حوزه فقه و شریعت نمایان می‌شود و اینجاست که سوال از «چرایی دینداری» یک مطلب مهم برای حل مساله ما می‌باشد.

به تعبیر دیگر، برخی افراد در مقام ورود به این بحث، به گونه‌ای دست به تحلیل می‌زنند که گویی دینداری یک امر سلیقه‌ای - به تعبیر دقیق‌تر، غیرعقلانی (عقل‌گریز، و یا چه‌بسا عقل‌ستیز!) - است؛ آنگاه در مقام حل تعارض یا تزامم حکم شریعت و حکم عقل، همواره حکم عقل را ترجیح می‌دهند! در حالی که با چنین تلقی‌ای اصلاً «مساله‌ای» واقع نشده که بخواهیم دنبال راه حل باشیم! واضح است که حکم عقل - در جایی که بین حکم عقلانی و حکم غیرعقلانی تعارض یا تزامم رخ دهد - ترجیح حکم عقلانی است! و این یک قضیه تحلیلی است که صدق آن نیازی به بحث ندارد! عجیب اینجاست که برخی از مدعیان تحلیل نسبت دین و اخلاق، طرح اشکال خود را از این زاویه قرار داده‌اند که «فقه‌های شیعه، حسن و قبح عقلی را باور دارند و آن را «مقدم بر دینداری» خود قرار می‌دهند، اما به لوازم آن ملتزم نیستند» اما تمام بحث خود را به گونه‌ای سامان داده‌اند که گویی از عبارت «مقدم بر دینداری» فقط کلمه «مقدم» آن باقی مانده، و اینکه این دینداری مبتنی بر یک نحوه تعقل بوده را نادیده گرفته‌اند! به بیان دیگر، اگر کسی «عقلانی بودن اصل دینداری» را نپذیرد، پیشاپیش معلوم است که حکم عقل وی در تعارض و یا تزامم گزاره‌های شریعت با گزاره‌های عقل مستقل، کنار گذاشتن شریعت است و این نیاز به آن همه بحث ندارد!

پس یک مساله مهم این است که چه دلیل عقلی‌ای ما را به دینداری کشانده است، تا نوبت به این برسد که وقتی بین سایر احکام عقلی خود و احکام این دینی که بر اساس عقل به سمت او رفته‌ایم درگیری افتاد، کدام را باید ترجیح داد.

۸. عبدالکریم سروش در دهه ۶۰ صریحاً از اینکه مبنای حسن و قبح، اراده خداوند متعال است دفاع می‌کرد (سروش، ۱۳۵۸: ص ۳۱۱)، اما بعدها در تغییر موضعی آشکار خود را نومعتزلی خواند (سروش، ۱۳۷۸). کسانی مانند ابوالقاسم فنایی هم که اساساً محور کتاب‌های خویش را التزام به حسن و قبح عقلی قرار داده‌اند.

به نظر می‌رسد مهمترین دلیل مومنانی که با هدایت عقل به سراغ دین رفته‌اند این است که «عقل من بتهایی برای تشخیص راه سعادت کفایت نمی‌کند.» به تعبیر دیگر، اگر بخواهیم به زبان «فلسفه‌ی اخلاق» غایت‌گرا سخن بگوییم، ما انسانها غایتی متعالی در زندگی خود داریم که عقل ما تا حدودی ما را به آن غایت رهنمون می‌شود؛ اما همین عقل درمی‌یابد که راه را بتمامه نمی‌شناسد، و از این رو، خود را نیازمند هدایتی الهی می‌بیند (سوزنچی، ۱۳۸۰: ص ۱۵۷-۱۶۰).

اما اگر به همین مقدار بسنده کنیم به نظر می‌رسد که مساله به حل نهایی خود رسیده است؛ چرا که یک انسان مومن، یعنی: کسی که (۱) خدا و معاد را باور دارد و زندگی‌اش را در چنین افق بی‌نهایتی تنظیم می‌کند، و (۲) باور دارد که خدا او را در زندگی به حال خود رها نکرده و پیامبرانی برای هدایت او فرستاده، و (۳) می‌داند که عقل او در تشخیص همه مسائل کافی نیست، (نتیجه) وقتی به تعارض یا تزاحمی بین باورهای عادی عقل خویش و تعالیمی که پیامبران برای او آورده‌اند مواجه شود، مفاد سخن خدا را بر درک عادی خویش ترجیح دهد؛

و به نظر می‌رسد همین امر مبنای بسیاری از فقهای شیعه بوده که، علی‌رغم قبول حسن و قبح عقلی، هنگام بررسی فقهی خود اعتنای چندانی به حکم مستقل عقلی نمی‌کرده‌اند؛ زیرا از نظر کسی که با هدایت عقل به سوی دین رفته، آن دسته از احکام شرع که عقل بخواهد درباره آنها نظر دهد منطقیاً بر سه قسم است:

یا آن است که عقل هم صریحاً همان را می‌گوید (احکام ارشادی / عقل‌پذیر)؛

یا عقل درباره آنها ساکت است و تحلیلی ندارد، اما ردی هم بر آنها ندارد (احکام تبعیدی / عقل‌گریز)؛ که چون فرض بر این بوده که عقل ما به همه چیز دسترسی ندارد، و خدا می‌خواهد ما را هدایت کند، اینها همگی مصادیقی از آن هدایت خدا قلمداد می‌شوند؛ و لذا اگر قبول شریعت مستند به عقل باشد، همه این احکام، با واسطه، حکم عقل خواهند بود و به دسته «عقل‌پذیر» ملحق می‌شوند؛

یا در ذهن ما حکم و تحلیلی در مقابل شریعت وجود دارد (احکام عقل‌ستیز)؛ که چون به ضعف و نارسایی علم خود در قبال علم خدا اذعان داریم، پیشاپیش می‌فهمیم که همه این گونه مواردی که حکم عقل قلمداد کرده‌ایم اساساً یا حکم عقل نبوده (بلکه مثلاً حکم وهم بوده است) و یا اگر حکم عقل بوده به تمام جوانب موضوع دقت نکرده است.

چالش اصلی

اما ظاهراً مساله در همینجا تمام نمی‌شود چرا که برخی از معاصران دو اشکال مطرح کرده‌اند: ظنی بودن اغلب احکام شریعت؛ و اقتضائات قبول حسن و قبح عقلی.

تقریر این دو اشکال بدین بیان است:

الف. ما با فهم خود از شریعت سر و کار داریم نه با متن شریعت؛ و همان طور که عقل ما مستقلاً ممکن است خطا کند، در فهم شریعت هم ممکن است خطا کند؛ و احکام هر دو ظنی است. پس عموماً معارضه بین ظن عقلی و ظن نقلی است، نه بین ظن عقلی و حکم قطعی نقل؛ و هر جا ظن قویتری در کار باشد همان را باید ترجیح داد.

ب. اگر ما بر اساس حسن و قبح عقلی وارد شریعت شده‌ایم و در جایی دیدیم همان حسن و قبح‌های عقلی مقدم بر شریعت زیر سوال رفت، آنگاه ادامه دادن تبعیت از شریعت توجیهی نخواهد داشت و پای‌بندی به چنین شریعتی، یعنی پای‌بندی به خلاف آنچه بر اساس آن این پای‌بندی را آغاز کردیم. بر این اساس، اگر بر اساس حکم حسن و قبح عقلی به سراغ شریعت رفته‌ایم؛ باید همواره احکام عقل را بر احکام شریعت ترجیح دهیم، چرا که «احکام شرعی خداوند [عادل]، مقید به ضوابط و ارزشهای اخلاقی و تابع آنهاست و این ارزشها چارچوب شریعت را در مقام ثبوت (= عالم تشریح) تعیین و تحدید می‌کنند» (فناپی، ۱۳۹۴: ص ۱۰) و «وصف عدالت خداوند، مقدم بر وصف شاریعت اوست.» (فناپی، ۱۳۸۴: ۲۵۸).

و اکنون به تفصیل این دو مدعا را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱) ظنی بودن حکم شریعت و حکم عقل

صورت‌بندی منطقی مدعای اول این است که:

۱. فهم متون دینی مبتنی بر عقل برون‌دینی است؛ پس احکام این عقل همواره بر فهم متون دینی حاکم است.

۲. این عقل در هر دو مقام (هم در مقام صدور حکم مستقل و هم در مقام مراجعه به متن)، عقل ظنی است؛ اما فقها به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی فهم متون دینی با عقل قطعی حاصل می‌شود و از این رو، نیازی به رفع تعارض بین «احکام مبتنی بر متن» با «احکام عقلی ظنی» نداریم.

۳. قواعد ترجیح ظنون ربطی به متعلق ظن ندارد، و ظن قوی‌تر همواره بر ظن ضعیف‌تر حاکم است؛ یعنی اگر ظن یک حکم مستقل عقلی، قوی‌تر از ظن حکم منتسب به متن دینی شد، حکم عقل ترجیح داده می‌شود. (فناپی، ۱۳۹۴:

ص ۴۸)

بحث حاضر بحثی در مقام روش‌شناسی استنباط احکام شریعت است؛ و باید دید احکام ظنی عقل در این میان چه جایگاهی دارند؛ بدین منظور به دو نکته باید توجه کرد:

الف. تفکیک عقل در مقام فهم متن، و عقل در مقام کشف مستقل حکم.

همه ما با مراجعه‌ای به خویش براحتی می‌فهمیم که اگرچه یک عقل بیشتر نداریم، اما در مقام «فهم یک سخن»، لزوماً از همان قواعدی استفاده نمی‌کنیم که در مقام «کشف یک واقعیت عینی» و یا «صدور حکم عملی» از آن بهره می‌بریم. ضوابط «فهم معنا» بقدری با ضوابط «کشف واقع» متفاوت بوده که در جریان علمی مغرب‌زمین، ديلتای برای ورود در حوزه علوم ناظر به انسان و فرهنگ، رویکرد هرمنوتیکی را در مقابل رویکردهای پوزیتیویستی قرار داد و امروزه در حوزه علوم اجتماعی، روش‌های پژوهش در این دو رویکرد تفاوت‌های بسیاری با هم دارند. اگرچه در تفکیک کامل این دو ساحت، راه اغراق پیموده شده، اما همین مقدار نشان می‌دهد که نمی‌توان صرفاً به این دلیل که پذیرش اصل دین بر عقل متکی بوده، از ترجیح مطلق ظنون عقلی (عقل کاشف مستقل از واقع) بر ظنون نقلی (عقل فهم‌کننده متن) سخنی گفت.

عقلی که ما را به باور به دین می‌خواند عقل نظری است در مقام کشف واقع؛ و عقلی که ما را به پیروی و تن دادن به حکم دین می‌خواند، عقل عملی است در مقام انشاء حکم محکوم به حسن و قبح عقلی؛ و فقها این احکام عقل را حکم «قطعی» عقل می‌دانند؛ نه حکم «ظنی» آن. از این رو، تردیدی ندارند که حکم مستفاد از متون دینی نمی‌تواند و نباید با حکم قطعی عقل نظری و عملی ناسازگار باشد؛ و ظاهراً کسانی هم که اشکال کرده‌اند این نکته را - که «عقل قطعی» حکمی در مقابل حکم شریعت ندارد - قبول دارند و از این رو، محور بحث خود را احکام عقل «ظنی» قرار داده‌اند. (فناپی، ۱۳۹۴: ص ۵۱۵)

البته در مقام عقل مفاهمه (عقلی که به فهم متن روی می‌آورد) نیز این گونه نیست که متون شریعت مطلقاً صامت باشد و هیچ حکم یقینی را نتوان به متن شارع نسبت داد. آنچه اصطلاحاً «ضروریات دین» در حوزه احکام خوانده می‌شود جزء مواردی است که بوضوح می‌توان از استناد یقینی آنها به متن شرع سخن گفت؛ اموری مانند وجوب نمازهای یومیه، دو رکعت بودن نماز صبح؛ وجوب روزه ماه مبارک رمضان؛ و ...؛ که اینها چون ظنی نیستند و یقینی‌اند هیچیک محل اختلاف فقها هم قرار نمی‌گیرند.

بر همین اساس، این سخن که «فهم متون دینی مبتنی بر عقل برون‌دینی است» نیز باید مورد تامل جدی قرار بگیرد که مراد از آن چیست؟

اگر مراد از این عقل، عقل مفاهمه است، این مطلبی است که نه تنها مورد قبول فقهای اصولی، بلکه مورد قبول فقهای اخباری، و حتی منطقی مورد قبول ظاهرگرایان هم هست؛ یعنی مثلاً کسی تردیدی ندارد که برای استنباط حکم از متون دینی، تسلط به زبان عربی لازم است و فقیه باید از قواعد این زبان در فهم متن پیروی کند؛ و اساساً اینکه در مقام فهم هر سخنی، اصول فهم صحیح (چه اصول عام فهم متن، و چه اصول خاص فهم زبان خاص) باید رعایت شود، جای بحث ندارد؛ و بسیاری از ابواب اصول فقه (که حتی فقهای اخباری هم در آن ابواب نظر دارند) ناظر به قواعد عقلی حاکم بر فهم متن است؛ و اگر نزاعی هست صرفاً در مصادیق و یا نحوه اجرای این اصول فهم صحیح است، نه در اصل آن.

اما اگر منظور از «عقل برون‌دینی» ای که بر فهم متون دینی تقدم دارد، «احکام عقل عملی» است، کجا چنین مدعایی اثبات شده است؟! بلکه کجا چنین ادعایی قابل اثبات است؟! بلکه دلیلی که ما را به پیروی از شریعت سوق می‌داد، کاملاً خلاف این مدعا را نتیجه می‌دهد: دلیل این بود که «عقل من (که اینجا قطعاً عقل نظری و عملی است، نه عقل مفاهمه) در تشخیص مسیر سعادت کافی نیست و نیازمند آن است که کسی اطلاعاتی را در اختیارش قرار دهد» و این دلیل بوضوح اذعان می‌کند که احکامی را شریعت می‌آورد که عقل را بتنهایی بدانها راهی نیست. به تعبیر دیگر، شرط ورود عقلانی در دین، باور عقلی است به وجود «گزاره‌هایی درباره عالم که عقل بتنهایی بدانها راهی ندارد» در عالم؛ و عدم انحصار گزاره‌ها به دو حوزه «عقل‌پذیر» (که عقل مستقلاً بدانها راه دارد و نیازی به راهنمایی شریعت ندارد) و «عقل‌ستیز» (که عقل آنها را انکار می‌کند، و اگر شریعت هم آنها را بگوید ارزشی ندارد). آیا کسی که وجود چنان گزاره‌هایی را قبول دارد و به همین «دلیل»، به سراغ شریعت رفته، معنی دارد که قبول همه گزاره‌های دین را منوط به «عقل‌پذیری» مستقل آنها کند؟!!

ب. اقسام ظن در مقام تشخیص حکم شریعت

اکنون سراغ «ظن» برویم. اشتباهی که در مدعای فوق رخ داده، این است که «ظن» را به لحاظ معرفت‌شناسی در آدمی یک دست و غیرمنضبط قلمداد کرده، و تنها عامل ترجیح یک ظن بر ظن دیگر را قوت و ضعف آن معرفی نموده است؛ و چون هیچ توضیحی درباره ملاک این قوت و ضعف نداده، عملاً این ظن به منزله یک امر نفسانی خاص قلمداد می‌شود، که اگرچه ادعا می‌شود حیثیت معرفت‌شناختی دارد، اما عملاً هیچ حیثیت معرفت‌شناختی هم ندارد! در حالی که:

اولاً به لحاظ معرفت‌شناسی، معیارهای دقیقی برای قضاوت بین ظنون در کار است؛ و اتفاقاً یکی از کارهای مهم فقها در علم اصول فقه، ارزیابی همین اعتبار ظنون است؛

و ثانیاً و مهمتر اینکه همه ظنون از یک جنس نیستند و دست کم می‌توان از چند حوزه در عرصه شریعت نام برد که حکم آن، حکم ظنی است؛ اما اقتضائات متفاوتی بر آن بار می‌شود:

۱. ظن در مقام دست‌یابی به «حکم عملی»

در خود این حوزه، دست کم دو عرصه متفاوت را می‌توان برشمرد:

۱.۱. ظن در مقام دست‌یابی مستقیم «حکم عملی» (عقل کاشف)

این از مهمترین سرفصل‌های بحث اصول فقه در میان فقهاست؛ و برخلاف آنچه گاه تصویر می‌شود به هیچ‌وجه فقها یک دیدگاه صفر و یک در اینجا ارائه نمی‌دهند. در یک تقسیم بسیار کلی، فقها ظن را به دو دسته «ظن معتبر» و «ظن غیرمعتبر» تقسیم می‌کنند؛ که هر دوی اینها، هم در مقام دست‌یابی به «حکم عملی از متون دینی» به کار می‌آید، و هم در مقام «دست‌یابی مستقیم به حکم عملی عقل». در مورد دست‌یابی مستقیم به خود حکم عملی، فقهای شیعه فقط احکام قطعی عقل عملی (= مستقلات عقلیه) را قبول دارند و در مورد سایر روش‌هایی که در اهل سنت مطرح شده (مانند استحسان، استصلاح و ...)، نشان می‌دهند که اگرچه برخی از اینها مفید ظن است؛ اما ظن حاصل از آنها ظن غیرمعتبر است. (در واقع، اینها را مربوط به همان حوزه اصطلاحاً «عقل‌گریز» می‌دانند که «ظن عقل» در آنجا، صرفاً یک «گمانه‌زنی بی‌پشتوانه» است، و برای رفع همین معضل بوده که فرستادن شریعت از جانب خداوند انجام شده است.)

برخی مدعی‌اند علوم تجربی امروزی نیز برخی احکام ظنی معتبر برای ما ایجاد می‌کنند. این مدعا، که «حس و تجربه در حوزه باید و نبایدها هم حکم داشته باشد» [!] بویژه از جانب کسانی که بر تفکیک منطقی هست و بایدها اصرار دارند، بسیار عجیب است؛ و اتفاقاً تنها دلیل موجه قلمداد شدن استدلال هیوم - که بر تفکیک منطقی «است» و «باید» اصرار داشت - همین بود که معرفت را منحصر در معرفت تجربی می‌کرد. به تعبیر دیگر، در افق تجربی محض، هیوم ناممکن بودن رسیدن به «باید» را نشان داده است؛ آنگاه چگونه «علوم تجربی» می‌توانند «حکم عملی» بدهند؟! اگر در همان استدلال هیوم خوب دقت شود، کاملاً معلوم می‌شود که اگر احیاناً در علوم تجربی انسانی هم «باید»‌هایی مطرح می‌شود، این بایدها ربط منطقی‌ای به تجربه و کارهای واقعا تجربی این علوم ندارد، بلکه ریزش ارزش‌های اجتماعی‌ای است که از جانب فرهنگ در این علوم سرازیر شده است؛ به تعبیر دیگر، اگرچه صدور «حکم ظنی عملی» مبتنی بر علوم تجربی عملاً رخ داده و می‌بینیم که مدعیان علوم تجربی انسانی، چنین حکم‌هایی را صادر می‌کنند، اما با توجه به استدلال هیوم، منطقیاً برای این علوم چنین حکم‌هایی غیرمعتبر است و ربطی به روش تجربی ندارد؛ و لذا تمامی مواردی که ادعا می‌شود «علوم تجربی» یک حکم ظنی معتبر در عرصه احکام عملی (= بایدها) آورده، واقعا حکم ظنی «معتبری» در کار نیست.

۱.۲. ظن در مقام روش شناسایی «حکم عملی» از متون دینی (عقل مفاهمه)

در اینجا نیز مانند بند قبل، مخالفت فقهای شیعه با برخی از روش‌هایی که در اهل سنت مطرح شده (مانند قیاس، ...) از این باب است که اینها را روش معتبری برای شناسایی حکم از متون دینی نمی‌دانند («قیاس فقهی» همان «تمثیل منطقی» است که اعتبار روش شناختی آن حتی از استقراء هم کمتر است و به هیچ عنوان «نتیجه منطقا معتبر» نمی‌دهد). اتفاقاً عمده بحث‌های اصول فقه ناظر به همین حیث است که روش‌های شناسایی ظنی معتبر در فهم یک متن را از روش‌های غیرمعتبر جدا کنند؛ که بسیاری از این بحثها امروزه در میان غربیان هم رواج یافته است.^۹

۲. ظن در مقام شناسایی «موضوع» حکم عملی.

هر حکمی، خواه از عقل کاشف به دست آمده باشد یا از عقل مفاهمه، درباره اینکه «موضوعش دقیقاً چیست» و یا به تعبیر ساده‌تر، «مصدق» موضوعش چیست، امکان بحث هست و اتفاقاً تشخیص مصادیق موضوع در بسیاری از عرصه‌ها ظنی است.

اینجا به نظر می‌رسد که تنوع عرصه ظن بسیار بیش از فضای قبل است. گاه مسائل حیثیت فردی پیدا می‌کند، که در این گونه موارد، عرصه بسیار باز است و چه‌بسا گاه حتی بر «معتبر بودن ظن» اصراری نشود و صرف وجود ظن به موضوع، برای اینکه حکم را بر آن موضوع بار کنیم، کافی دانسته شود؛ چنانکه بسیاری از احکام عملی با حصول ظن‌های بسیار ساده مورد عمل قرار می‌گیرد؛ مثل ظن در بحثهای شکایات نماز، ظنیات در طهارت اشیاء، و ... و اتفاقاً «اصول عملیه» در علم اصول، بسیاری از این ظن‌ها را (که به لحاظ معرفت‌شناسی، دلیلی بر اعتبارشان نداریم) به ظن معتبر ملحق می‌سازد. اما وقتی مسائل حیثیت اجتماعی پیدا می‌کند، متناسب با اهمیت موضوع، مساله متفاوت می‌شود و گاه بسیار سخت‌گیرانه برخورد می‌شود، چنانکه در مسائلی مانند اثبات حدود و تعزیرات، ظنیات بسیار معتبر (برخوردار از رده بالایی از اعتبار) را برای معین کردن مصداق و اجرای حکم در آن مصداق، طلب می‌کنند؛ و انواع اینها مورد بحث فقها قرار گرفته که تفصیل این بحث در این مجال نمی‌گنجد.

پس این گونه نیست که بسادگی با دو «ظن» مواجه باشیم و صرف قوت و ضعف نفسانی یک ظن، و یا کلی‌گویی‌هایی مانند «سنجش و مقایسه آنها» و ...، برای ترجیح متعلق «ظن قوی‌تر» بر متعلق «ظن ضعیف‌تر» کافی باشد. این سخن برای کسانی خوب است که از ضوابط پیچیده ترجیح ظنون عقلی بی‌خبر باشند؛ و وقتی مساله این طور تفسیر شود آنگاه متون شریعت به بهانه ظنونی که با فضاها و تبلیغاتی و رسانه‌ای براحتی شدت و ضعف می‌یابند، دائماً به آفت تفسیر به رای و

۹. برای نمونه‌ای از بحث‌های مشترک بین اصولیون مسلمان و معرفت‌شناسان غربی در این زمینه، ر.ک: محمدی، ۱۳۹۱.

ارائه حکم‌های واضح‌البطلان^{۱۰} مبتلا می‌گردند. یکی از مهمترین کارکردهای علم اصول فقه این است که این ظنون مختلف انسان را از هم متمایز کند و نشان دهد که اولاً چه ظنی و ثانیاً در چه مقامی ترجیح پیدا می‌کند و ابعاد معرفتی موثر در ضعف و قوت ظن را تبیین نماید تا بین «ظن نفسانی بی‌ضابطه» با «ظن علمی متکی به شواهد و قرائن معرفتی» فرق بگذارد.

۲) اقتضائات التزام به حسن و قبح عقلی در حوزه فهم شریعت

مدعای دوم این بود که اگر بر اساس حکم حسن و قبح عقلی به سراغ شریعت رفته‌ایم؛ باید همواره احکام عقل را بر احکام شریعت ترجیح دهیم، چرا که «احکام شرعی خداوند عادل، ارزش‌های اخلاقی را نباید نقض کند».

این مقدار مادام که در ساحت یقینیات باشد در میان متدینان، جز ظاهرگرایان هیچ مخالفی ندارد، اما غالباً آن را بی‌ثمر می‌دانند زیرا هیچ موردی پیدا نمی‌شود که احکام یقینی عقلی با احکام یقینی شرعی درگیر شده باشد. اگر بحثی هست در حوزه ظنیات است.

فناپی می‌گوید آن حسن و قبح عقلی‌ای که ما را به دینداری وارد می‌کند در حد حکم ظنی است و این چیزی نیست جز اخلاق سکولار که به هیچ شریعت خاصی پای‌بند نیست؛ پس عقلاً تا زمانی می‌توانیم به شریعت الهی پای‌بند بمانیم که احکام عقل سکولار رعایت شده باشد؛ و از آنجا که احکام فقهی ما نیز ظنی است، پس این ظن نمی‌تواند بر احکام عقل سکولار تقدم داشته باشد!

نقد و بررسی

در اینجا هم به نظر می‌رسد استعمال غیردقیق برخی واژه‌ها رهزن شده است که مطلب را در چند بند بررسی می‌کنیم:

الف. ورود به دین با ظن عقلی یا یقین عقلی

دقت در بحثی که درباره «ظن» شد پاسخ این مساله را روشن می‌کند؛ بدین بیان که:

۱۰. نمونه‌ای بارز آن مقاله‌ای است با عنوان «تأثیر عامل ژنتیکی بر حکم اخلاقی و فقهی همجنس‌گرایی» (در: فصلنامه اخلاق زیستی، زمستان ۱۳۹۴، ش ۱۸) که کوشیده مبتنی بر فضاسازی‌های رسانه‌ای و با ارائه تقریر ناصوابی از برخی بحثهای ژنتیکی، از جواز همجنس‌گرایی و بلکه ضرورت حمایت حکومتی از همجنس‌گرایان و ایجاد تسهیلات متعدد برای آنان به عنوان یک حکم فقهی و اخلاقی دفاع کند! و مساله حرمت واضح لواط را امری تاریخ گذشته جلوه دهد!

عقلی که فقها مقدم بر دین می‌دانند، عقلی است که ابتدا «واقعی بودن پیام‌آوری شخص نبی از جانب خداوند» را در حوزه نظر «اثبات» می‌کند و سپس به «ضرورت پیروی از این پیامبر» در مقام عمل، حکم می‌کند؛ و فقها این دو حکم را (که اولی حکم عقل نظری و دومی حکم عقل عملی است) را یقینی می‌دانند؛ یعنی افق بحث را به افق یقینیات می‌برند نه افق ظنیات؛ و از آنجا که دلیل عقل نظری برای نیاز به نبوت، وجود گزاره‌هایی در عرصه نیازهای عقل عملی بود که عقل بتنهایی بدانها راهی نداشت، صرفاً «حکم یقینی عقلی» است که بر «گزاره‌های مستفاد از متون شریعت» حاکم می‌شود، نه «ظن عقلی»؛ و از این رو، صورت مساله نادرست طراحی شده است.

ایشان فرض را بر این گذاشته‌اند که در معرفت‌شناسی جدید «رسیدن به یقین معرفتی ناممکن دانسته می‌شود» و از این رو، آنچه فقها «یقینی قلمداد می‌کرده‌اند» واقعا یک امر ظنی بوده است؛ و بر این اساس است که ادعا می‌کند که ما از راه ظن به دین وارد شده‌ایم؛

اما این پیش‌فرضی است که نه مبناء و نه بناءاً قابل قبول نیست:

(۱) مبناءاً نادرست است، زیرا:

آیا این جمله که «رسیدن به یقین ناممکن دانسته می‌شود» یک جمله یقینی (= مبتنی بر یقین معرفتی) است یا غیریقینی؟ اگر یقینی است، پس نافی خویش است و رسیدن به یقین در حوزه معرفت را ممکن دانسته است؛

(۲) بناءاً هم نادرست است زیرا نقد نظر عده‌ای از متفکران (= فقها)، بر اساس مبنایی که به خلاف آن مبناء باور دارند، منطقی‌تر و ساده‌تر، متدینان عاقل، دلیلشان برای ورود به دین، اذعان به گزاره‌هایی است که عقل بتنهایی بدانها راهی ندارد؛ گزاره‌هایی که ممکن است ظنی هم به آنها پیدا شود، اما ظنی است که نگرانی انسان را در وصول به سعادت حقیقی مرتفع نمی‌کند؛ و اگر قرار باشد تمام احکام شریعت در محکمه عقل ظنی مورد بررسی و قضاوت قرار بگیرد، یعنی اساساً رفتن آنها سراغ دین بی‌منطق بوده است.

اما حتی اگر این پیش‌فرض هم درست می‌بود، باز مدعای فوق، قابل مناقشه بود، به بیانی که در ادامه می‌آید:

ب. نسبت عقل مقدم بر دین، عقل بعد از دین، و عقل سکولار

ایشان در یکی دانستن عقل پیش از ورود در دین (که احکام دین نمی‌تواند در تعارض با آن باشد) با عقل سکولار مرتکب دو خطا شده است:

(۱) عقل سکولار، یک عقل تعیین یافته در جوامع سکولار و بی دین است، یعنی عقلی که در فرهنگ غیردینی عجین شده و در واقع حاوی گزاره‌های فرهنگی و غیر معرفتی است. ایشان چندین جا تاکید می‌کنند که منظورش از «اخلاق سکولار» هر گونه رفتاری که در جوامع سکولار رایج باشد، نیست؛ بلکه اخلاق فرادینی از آن حیث که هنوز رنگ و بوی دین نگرفته را مد نظر دارد (فناپی، ۱۳۸۴: ص ۱۱۷)؛ و گاه می‌کوشد این را به تفکیک «اسلام» از «مسلمانی» تشبیه کند (مثلاً: فناپی، ۱۳۹۴: ص ۵۱۰). در حالی که این قیاس مع الفارق است. اگر از «آموزه‌های اسلام» متمایز از «فرهنگ مسلمانی» سخن می‌گوییم بدین جهت است که در اینجا متنی (= قرآن) مستقل از رفتارهای آدمیان وجود دارد، که می‌توان از آن متن آموزه‌هایی برکشید و با آن آموزه‌ها این رفتارها را هم نقد کرد؛ اما آیا در مورد اخلاق سکولار، چیزی جز جوامع سکولار داریم؟ شاهد این مدعا هم آن است که خود ایشان مکرر در مصادیق بحثهای خود، به آنچه از حقوق بشر و ... که در جوامع سکولار فعلی رایج است استناد می‌جویند. به تعبیر دیگر، این گونه نیست که عقل انسان تنها در فرهنگ دینی از آموزه‌های دینی اثر بپذیرد و در فرهنگ بی دینی از آموزه‌های غیر دینی (که بسیاری از اوقات ضد دین است) متأثر نشود؛ و حکم قرار دادن عقلی که مشوب به آموزه‌های غیردینی است برای قضاوت در مورد عقلی که در فرهنگ دینی رشد یافته، دست کم همانند قاضی قرار کردن تهمت‌زنده علیه متهم است.

(۲) حتی اگر فرض کنیم که عقل سکولار صرفاً عقل پیش از ورود در دین است و نه عقل جوامع سکولار، آیا ورود در دین و التزام به تعالیم شریعت، عقل را رشد نمی‌دهد؟ و از طرف دیگر، آیا نداشتن دین الهی یک انحطاط اخلاقی نمی‌آورد؟ یعنی:

اولاً آیا امکان ندارد که با ورود و تنفس در ساحت دین، عقل ما حسن و قبح‌هایی را بفهمد که تا پیش از آن نمی‌فهمید؟ آیا مگر یکی از مهمترین کارکردهای دین، این نیست که گنجینه‌های عقل را شکوفا کند (فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ ... لَـ... يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ؛ نهج البلاغه، خطبه ۱) و انسان را وارد افق‌هایی در عالم نماید که خودش بتنهایی توان رفتن بدانها را نداشت (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا ... يُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ؛ بقره/۱۵۱) و اگر چنین است، واقعا کدام عقل بهتر می‌فهمد؟ عقل قبل از ورود در دین یا عقل پس از سلوک دینی؟

ثانیا آیا اخلاق جوامع سکولار واقعا اخلاق [با بار ارزشی مثبت و تعالی بخش و متناسب با انسانیت انسان] است یا حداکثر قوانینی برای جلوگیری از تزاخم هوسرانی افراد جامعه؟! اخلاقی که چنانکه در مقدمه بحث بیان شد هر گونه فضیلت واقعی را منکر است و معیارش را فقط آزار نرساندن به دیگران قرار داده و در یک تأمل دقیق می‌توان نشان داد که آزار رساندن را هم در یک معنای مبتذل کاملاً مادی می‌بیند و حیطه‌های عظیمی از آزاررسانی معنوی (گناهای که اثر

منفی در تعالی جامعه می‌گذارند) را نادیده گرفته است و ثمره‌اش آن شده که از «ترویج» لواط و رفتارهای همجنسگرایانه به عنوان حقوق بشر دفاع می‌کند^{۱۱}، آیا واقعا می‌تواند معیاری برای فعل اخلاقی دینداران باشد؟

بله، شریعت نمی‌تواند احکام اصلی فطرت (مانند عدالت) را نقض کند و هر جا با روح شریعت ناسازگار بود ولو ضوابط صوری فقهی رعایت شده بود اعتبار ندارد و این مصداقی از همان است که گفته‌اند «ما از ظاهر قرآن و سنت، به دلیل حکم قاطع عقل، دست برمی‌داریم». (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۳۹) اما اینکه برخی قضایای آرمانی را مطرح کنیم تا توجیهی برای مخالفت با اوامر الهی دست و پا نماییم آیا از سنخ همان کار ابلیس نیست که آدم و حوا را به بهانه «فرشته شدن» یا «رسیدن به جاودانگی» به مخالفت با دستور خداوند واداشت؟ (اعراف/۲۰)

ب. حسن و قبح، اعتبارات عقل عملی و اعتبارات شارع

نکته مهمتری که در مدعای مذکور مورد غفلت واقع شده این است که آیا احکام شریعت همگی از جنس حسن و قبح عقلی است یا پدیده‌ای به نام اعتبارات شارع هم در کار است؟

یکی از خلط بحث‌هایی که در دوره مدرن، بویژه بعد از هیوم، رخ داده و آثار خود را در مدعای محل بحث نیز نشان می‌دهد خلط میان احکام واقعی و اعتباری در حوزه اخلاقیات، و به تعبیر دیگر، یکی قلمداد کردن «حسن و قبح عقلی» با «باید و نباید اعتباری» است؛ که نمونه بارز این خلط بحث را در آنجا مشاهده می‌کنیم که از سویی از «شهودات اخلاقی» دم می‌زنند و از سوی دیگر، هر گونه رابطه منطقی «است» و «باید» را انکار می‌کنند (فناپی، ۱۳۸۴: ۲۱۴)^{۱۲}.

چنانکه در مقدمه بحث اشاره شد، دغدغه اصلی علم اخلاق، تثبیت یک سلسله خلق و خواها و زدودن برخی دیگر از خلق و خواها از وجود انسان بود. در این فضا، حسن و قبح، یک امر واقعی (با توجه به اینکه واقعیت منحصر در امر تجربی نبود) قلمداد می‌شد. از نظر علمای اخلاق قدیم، عدالت، شجاعت، عفت، و ... یک سلسله خصلت‌های واقعی نفسانی بود که واقعا برای انسان خوب بود؛ و ظلم، تهور ویا ترسو بودن، شهوترانی و ... یک سلسله خصلت‌های واقعی

۱۱. آقای پیتر اسپریگ که از منتقدان همجنس‌بازی در غرب است بخوبی نشان می‌دهد که کسانی که خود را مدافع همجنس‌گرایی می‌نامند، بین سه مفهوم «گرایش به همجنس»، «رفتار همجنسگرایانه» و «هویت همجنسگرایانه» (خود را به عنوان همجنس‌گرا معرفی کردن) خلط کرده‌اند و ضمن اینکه با ارائه آمار متعدد تمایز این سه را نشان می‌دهد توضیح می‌دهد که آنان به بهانه «گرایش به همجنس» که ممکن است به عنوان گرایش در برخی افراد وجود داشته باشد، درصدد ترویج و آزادسازی رفتارهای همجنسگرایانه، یا به تعبیر دقیق‌تر ترویج «همجنس‌بازی» هستند. (Sprigg, 2011: p1-2).

۱۲. وی برای خلاصی از این معضل تفاوتی می‌گذارد بین «ربط منطقی» با «ربط وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه» (فناپی، ۱۳۸۴: ۲۰۴-۲۱۴) در حالی که در این پاسخ به وضوح بین مقام ثبوت و اثبات خلط کرده است، که تفصیل این نکته مجال دیگری می‌طلبد.

نفسانی بود که واقعا بد و قبیح بودند. چون حسن و قبح این خصلتها امری واقعی بود، عقل توان تشخیص آنها را داشت؛ و بر همین اساس بود که آنان از حسن و قبح ذاتی عقلی سخن می‌گفتند؛ یعنی باید ذات امور اقتضای واقعی حسن و قبح را داشته باشد تا عقل بتواند در مورد آنها حکم بین‌الاذهانی جهان‌شمول بدهد؛ و در این فضا سخن گفتن از «شهودات اخلاقی» یک سخن معقول بود، چرا که «شهود» در جایی معنی دارد که امر واقعی در کار باشد. در این فضا، باید‌ها اساساً به «هست»ها برمی‌گشتند: وقتی شهود اخلاقی انسان درک می‌کرد که «راستگویی خوب است» عالم اخلاق توصیه می‌کرد که «باید راست گفت». در واقع نسبت این «باید» و «هست» نسبتی است که در علوم طبیعی هم می‌شد برقرار کرد: اگر دانستیم که «آب در صد درجه می‌جوشد» به کسی که آب جوش می‌خواهد می‌گوییم: «باید آب را صد درجه حرارت بدهی!» به همین ترتیب، اگر دانستیم که «خصلتی به نام راستگویی برای انسان هست» و «این خصلت واقعا خوب است» آنگاه می‌گوییم «اگر می‌خواهی از این خصلت برخوردار شوی، باید راست بگویی». این موجب می‌شده که بسیاری از گزاره‌های «الف کار خوبی است» خود به خود به صورت «باید الف را انجام داد» تعبیر شود؛ و برخلاف آنچه امروزه گمان می‌شود این «حسن و قبح» نیست که به تبع «باید»، اعتباری می‌شود؛ بلکه این «باید» است که به تبع «حسن و قبح»، مستقیماً ناظر به واقعیت می‌گردد.

اما مساله این بود که این گذر از «خوب» به «باید» همواره بدین سادگی نبوده است. علامه طباطبایی با طرح مساله اعتباریات در حوزه انسان‌شناسی - که متاسفانه بعدی‌ها آن را به ساحت معرفت‌شناسی فروکاستند (سوزنچی، ۱۳۹۵) - طرح جدیدی اینجا درافکند. وی توضیح داد که انسان موجودی است که اراده دارد و معنای ارادی بودن فعل او این است که بین «میل و شوق او به انجام دادن [یا ندادن] یک کار» و «انجام آن»، یک امر اعتباری «باید»، واسطه می‌شود. «باید» واقعی همان ضرورت علی و معلولی است؛ اما انسان از روی این امر واقعی، یک امر اعتباری می‌سازد (که عموم باید‌های اخلاقی و فقهی از این مقوله‌اند) که همان «باید» اعتباری است؛ و این «باید»، حکایتگر از «واقع» نیست، بلکه صرفاً محرک عمل است؛ و تا این «باید» اعتباری در کار نیاید، فعل ارادی از انسان صادر نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف: ص ۴۶-۴۸) و (طباطبایی، ۱۴۲۸ ب: ص ۳۴۴-۳۴۵) مثلاً انسان گرسنه است و میل به غذا دارد و غذای مطبوعی هم پیش روی اوست، اما تا وقتی «باید بخورم» را برای خود اعتبار نکند، به طور ارادی دست به خوردن نخواهد زد؛ و از این روست که مثلاً ممکن است که او چون روزه است، برای خود «نباید بخورم» را اعتبار کرده، و از این رو، علی‌رغم گرسنگی و مطبوع بودن غذا، عمل «غذا خوردن» از او سر نمی‌زند.

تا اینجای بحث، هیچ نکته‌ای افزون بر مطلب قبل نبود جز اینکه صرفاً تذکری بود تا تمایز بین «حسن و قبح» به عنوان امر واقعی (خوردن برای انسان خوب است) و «باید و نباید» به عنوان امر اعتباری واضح شود.

اما نکته مهم این است که باید و نبایدهای انسان به همین موارد ساده محدود نمی‌شود. اولین پیچیدگی در جایی است که بین دو فعل به خودی خود خوب یا بد، در مقام عمل تزامنی رخ می‌دهد؛ مثلاً «راست گفتن» به خودی خود، خوب است؛ و «دفاع از مظلوم» هم به خودی خود، خوب است؛ و منطقاً درگیری‌ای با هم ندارند. اما گاه ظالم قلدری در پی مظلومی است که ما از محل اختفای آن مظلوم باخبریم، و او از ما درباره محل اختفای وی سوال می‌کند. در اینجا لازمه «راست گفتن» کمک به ظالم است؛ و لازمه «دفاع از مظلوم» دروغ گفتن است. به تعبیر ساده‌تر «راست گفتن خوب است» (به عنوان یک شهود اخلاقی) این اعتبار را لازم می‌آورد که «باید راست گفت»؛ و «دفاع از مظلوم خوب است» این اعتبار را پیش می‌آورد که در این موقعیت، «نباید راست گفت»؛ و بین این دو اعتبار تزامنی رخ می‌دهد که مجبوریم یکی را به نفع دیگری کنار بگذاریم. این کنار گذاشتن ما به هیچ عنوان خروج از یک عمل اخلاقی نیست؛ بلکه تصرفی است که با اعتباریات انجام می‌دهیم که به بهترین وجه به «وضعیت واقعاً خوب» برسیم. در اینجا یک گزینه، این است که بسادگی بگوییم «در اینجا باید دروغ گفت» و یک گزینه دوم این است که پدیده پیچیده‌ای به نام «توریه» را تولید کنیم؛ یعنی جمله‌ای بر زبان جاری کنیم که ظرفیت دو معنا دارد: یک معنای «کاذب» که مخاطب آن را برداشت می‌کند؛ و یک معنای «صادق» که متکلم آن را اراده کرده است. در واقع با توجه به توسعه‌ای که در امر اعتباری وجود دارد، از ظرفیت آن برای «انجام دادن بهترین کار» استفاده می‌کنیم.

اما پیچیدگیِ مطلب به این گونه موارد محدود نمی‌شود. زندگی انسان، بویژه به خاطر اجتماعی بودن آن و تزامن هزاران حُسن و قُبْح (یا به تعبیر قدما، تزامن مصالح و مفاسد واقعی اعمال) نیازمند اعتباراتی بمراتب پیچیده‌تر است که در هر اعتبار، دهها مصلحت یا مفسده در نظر گرفته می‌شود و آنگاه یک «دستورالعمل» در قالب یک «باید» اعلام می‌گردد؛ و بسیار ساده‌لوحانه خواهد بود اگر بخواهیم این دستورالعمل را صرفاً با یک یا چند شهود اخلاقی (یعنی تنها با یک یا چند حُسن و قُبْح واقعی) تحلیل کنیم؛ و اتفاقاً آنچه به عنوان قضایایی که عقل بتنهایی بدانها راهی ندارد، می‌گفتیم - که مهمترین عامل نیاز انسان به شریعت الهی است - در همین جا مطرح می‌گردد؛ و همان است که قدما تعبیر می‌کردند که «احکام شریعت حاصل کسر و انکسار [به زبان ساده: جمع و تفریق] مصالح و مفاسد واقعی است»^{۱۳}.

۱۳. نمونه‌ای از آن را می‌توان در مساله «حجاب شرعی» ملاحظه کرد. برخی به گمان اینکه مساله حجاب تنها به مساله عفت مربوط می‌شود مدعی‌اند این حد از حجاب منطقاً تلازمی با عفت ندارد (دباغ، ۱۳۹۱). صرف نظر از اینکه همین سخن قابل مناقشه است، مساله مهمتر این است وضع قانون حجاب به این صورت خاص، با در نظر گرفتن ابعاد بسیار متنوعی بوده است که عفت تنها یکی از آن عناصر است. (برای تفصیل این نکته؛ ر.ک: سوزنجی، ۱۳۹۲)

این منطقی است که در طراحی «باید»های شریعت کاملاً مورد توجه بوده است. مثلاً وقتی قانون حرمت شرابخواری (= نباید شراب خورد) نازل می‌شود و مردم درباره آن سوال می‌کنند، به هیچ وجه چنین پاسخ داده نمی‌شود که «شراب نخورید چون این بدی را دارد»؛ بلکه بیان می‌شود که دهها حسن و قبح در مورد مساله شرابخواری در کار است (و اتفاقاً لحن آیه به گونه‌ای است که گویی دهها حسن [= منافع] و تنها یک امر قبیح [إثم] در مورد خوردن شراب وجود دارد!)؛ اما کسر و انکسار (یا به تعبیر عامیانه‌تر: جمع و تفریق) آنها به این خروجی منجر می‌شود که حکم «نباید شراب خورد» اعلام گردد: (يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا: از تو درباره شرابخواری و قماربازی می‌پرسند؛ بگو در آن دو گناهی بزرگ است و منفعت‌هایی برای مردم؛ و گناه آنها از منفعت‌هایشان بیشتر است؛ بقره/۲۱۹)

اگر به این نکته ساده توجه شود براحتی معلوم می‌شود که چرا فقها احکام شریعت را به دو دسته «ارشادی» و «مولوی» تقسیم می‌کنند: احکام ارشادی، احکام اعتباری‌ای است که یا برخاسته از حسن و قبح مستقیم عقل است (مانند «باید راست گفت») و یا اگر تراحمی در کار است بقدری ساده است که عقل براحتی تکلیف خود در مقام عمل و اعتبار را می‌فهمد (مانند «در جایی که جان مظلومی به خطر می‌افتد نباید راست گفت»؛ و اگر شریعت در این زمینه‌ها سخنی گفته، سخنی است که خود عقل هم آن را می‌فهمد؛ اما احکام «مولوی» اعتباراتی است که خروجی دهها و بلکه صدها مصلحت و مفسده است و چون عقل ما به همه آن مصالح و مفساد دسترسی ندارد، نمی‌تواند قضاوت مستقیمی درباره آنها داشته باشد؛ پس باید متعبد به کلام شارع باشد.

آنگاه وقتی وارد این دسته از اعتباریات می‌شویم درمی‌یابیم که پیچیدگی اینها به هیچ وجه به همین مرتبه منحصر نمی‌شود؛ بلکه اغراض و مصالح گوناگون و جوه متعددی از اعتباریات را پدید می‌آورد و این حیثیات بقدری پیچیده می‌شود که تحلیل آن با یک منطق ساده دوازده‌گانه ممکن نیست، بلکه نیازمند منطقی‌های پیچیده چندارزشی می‌باشد؛ چنانکه:

- در فقه دیگر، فقط با «باید» و «نباید» سر و کار نداریم؛ بلکه نه تنها در یک نگاه اولی، احکام به جای دو قسم، به پنج قسم (واجب = باید، حرام = نباید؛ مستحب: باید، اما تخلفش ممنوع نیست؛ مکروه = نباید، اما تخلفش ممنوع نیست؛ و مباح = بدون هرگونه الزام) تقسیم می‌شود؛

- بلکه گاهی در این اعتباریات، حیثیت اخلاقی اهمیت بیشتری دارد و گاهی حیثیت تنظیم روابط بشری؛ و از این رو بین «حرام» و «باطل» هم تفکیک می‌شود، بدین صورت که مثلاً انجام کاری «حرام» اعلام می‌شود (یعنی به لحاظ اخلاقی: «نباید») در عین حال، آن عمل اگر انجام شود، «باطل» نیست (به لحاظ تنظیم روابط بشری: «مجاز»)

- و یا کاری «حلال مبعوض» معرفی می‌گردد (مانند طلاق) یعنی در حالی که «خوب نیست» و «مبعوض است» اما وجود یک سلسله مصالح و مفسد دیگر، آن را مجاز می‌کند؛

- و به تبع این پیچیدگی‌ها، علاوه بر احکام تکلیفی (که در قالب «باید» و «نباید» عرضه می‌شوند)، احکام وضعی همراه با مفاهیم اعتباری جدید وضع می‌گردد (مانند احکام طهارت و نجاست، محرم و نامحرم، و ...)

- و

پس در عین حال که صحیح است که «احکام شرعی خداوند عادل، ارزش‌های اخلاقی در مقام ثبوت را نباید نقض کند» اما به هیچ عنوان از این سخن در مقام اثبات (یعنی در مقام بررسی احکام شریعت) هیچگونه استفاده‌ای نمی‌توان کرد، و در مدعای محل بحث، نسبت مقام اثبات شریعت (یا به تعبیر ما، حوزه اعتبارات شارع) با مقام ثبوت آن (یعنی حوزه حسن و قبح عقلی) چه اندازه ساده‌انگارانه ملاحظه شده است.

جمع‌بندی

درباره نسبت «اخلاق» و «فقه» برخی گمان کرده‌اند اخلاق سکولار چون به حسن و قبحی جدای از متون دینی باور دارد می‌تواند مصادیق صحیح «حسن و قبح عقلی» را در اختیار بشر قرار دهد؛ و چون شیعه به حسن و قبح عقلی باور دارد و از این رو، باید اخلاق سکولار را مقدم بر متن شریعت بدانند، و تمام احکام شریعت از محک اخلاق سکولار بگذرانند؛ و ظنی بودن این احکام هم خدشه‌ای در ضرورت پیروی از آنها وارد نمی‌کند چرا که عرصه فقه اساساً عرصه احکام ظنی است؛ و استنباطات از متون دینی نیز همواره ظنی است.

اما دیدیم که:

(۱) «ظنی» بودن یک امر بی‌ضابطه نیست که گمان شود که چون یقین معرفت‌شناختی در کار نیست؛ پس صرف قوت نفسانی یک ظن برای ترجیح آن کافی باشد؛ بلکه ظنون انسان حوزه‌های مختلفی دارد که هر یک احکام خاص خود

را دارد و مثلاً ظن عقل عملی غیر از ظن مربوط به فهم متون دینی است (و اتفاقاً هیچ دلیل موجهی برای تقدم بخشیدن به ظن عقل عملی (ظن پوزیتیویستی) بر ظن عقل مفاهمه (ظن تفهومی) وجود ندارد)؛ و یا ضوابط اعتبار ظن مربوط به حکم، متفاوت با ضوابط اعتبار ظن مربوط به موضوع است.

(۲) صرف نظر از اینکه ورود به عرصه دینداری، از منظر بسیاری از دینداران، یک امر یقینی، و نه ظنی محض است؛ و از این رو، تقدم ظن عقل پیشادینی بر ظنون دینی توجیهی ندارد؛ اما حتی اگر چنان تقدمی را هم قائل شویم از طرفی اخلاق سکولار غیر از اخلاق مقدم بر دین؛ و یک اخلاق آغشته با فرهنگ، آن هم فرهنگ بی دینی است؛ و اینکه اخلاقیات را مقید به دین نمی کنند دلیل بر این نیست که هیچ قید و بند و جهت گیری فرهنگی ای در مصادیق اخلاقی وارد نکنند؛ و از طرف دیگر، دینداری شکوفایی در عقل می آورد که هیچگاه جوامع سکولار به آن شکوفایی نمی رسند که قرار باشد داده های ذهنی آنها محک عقل دینداران قرار گیرد.

(۳) اعتبارات شارع، لزوماً محصول مستقیم حسن و قبحی که شهود اخلاقی بدان راه می برد، نیست؛ بلکه عمده اعتبارات شارع (و اساساً هر گونه نظام اعتباری ای که هدفی را در متن تراحمات زندگی بشر تعقیب می کند) محصول کسر و انکسار حجم عظیمی از مصالح و مفاسد و حسن و قبح هاست؛ که چون انسان بتنهایی و صرفاً با عقل خویش، نه به همه این حجم عظیم مصالح و مفاسد آگاهی دارد، و نه به فرض آگاهی داشتن، توان آن را دارد که کسر و انکسار چنان پیچیده ای انجام دهد که بیشترین مصلحت و کمترین مفاسده ای را داشته باشد، پس به هیچ عنوان نمی توان به صرف باور به حسن و قبح عقلی و تقدم آن بر ورود به شریعت، همه احکام شریعت را با حسن و قبح های بسیط مورد قضاوت قرار داد.

فهرست منابع

قرآن کریم

- نهج البلاغه، گردآوری سید رضی. تصحیح صبحی صالح. قم: نشر هجرت، ۱۴۱۴.
- اسکروتین، راجر (۱۳۸۲). تاریخ مختصر فلسفه جدید. ترجمه اسماعیل سعادت‌تی خمسه. تهران: حکمت.
- خلفی، رضا علی (۱۳۸۹). رساله کارشناسی ارشد «بررسی تفاوت‌های اخلاق عقلی و نقلی در اسلام». قم، دانشگاه معارف اسلامی.
- دباغ، سروش (۱۳۹۱) «بی‌حجابی یا بی‌عفتی، کدام غیراخلاقی است» در <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/221.pdf>
- رهبرپور، محمدرضا؛ و روحانی، محمدصادق (۱۳۹۴) «تأثیر عامل ژنتیکی بر حکم اخلاقی و فقهی همجنس‌گرایی» در فصلنامه اخلاق زیستی، زمستان ۱۳۹۴، ش ۱۸.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). قصه ارباب معرفت. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). رازدانی و روشنفکری و دینداری. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). دانش و ارزش. تهران: یاران.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۷) «نومعتزلی هستم» در <http://www.islahweb.org/node/1467>
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۷). «جایگاه روش در علم، تاملی انتقادی در باب ماهیت علم در فرهنگ جدید» در فصلنامه علمی-پژوهشی راهبرد فرهنگ، ش ۴، زمستان ۱۳۸۷.
- سوزنجی، حسین (۱۳۹۲) «جایگاه حجاب در فقه و اخلاق؛ نقدی بر آراء دکتر سروش دباغ» در <http://www.souzanchi.ir/hejab-and-moralit>
- سوزنجی، حسین (۱۳۹۵) نگاهی متفاوت به خاستگاه و ثمرات بحث اعتباریات علامه طباطبایی، فصلنامه صدرا، پاییز ۱۳۹۵، ش ۱۹.
- سوزنجی، حسین. (۱۳۸۹) معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- شهید اول (محمد بن مکی) (۱۴۱۹)، ذکر الشیعه فی احکام الشریعه. قم: موسسه آل‌البیت.
- شهرآیینی، مصطفی (۱۳۹۶). «مطالعه تطبیقی نفس در نظام فکری بابا افضل کاشانی و ذهن در فلسفه دکارت» در دوفصلنامه متافیزیک، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ش ۲۳، ص ۱-۱۸.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۲۸ الف). الانسان و العقیده، قم: نشر باقیات.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۲۸ ب). مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی. قم: نشر باقیات.
- عبدالکریم، سروش. (۱۳۷۵) «اخلاق، زیبایی‌شناسی و عرفان» در ماهنامه کیان، ش ۳۴.
- فناهی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). دین در ترازوی اخلاق، پژوهشی در باب اخلاق دینی و اخلاق سکولار. تهران: صراط.
- فناهی، ابوالقاسم (۱۳۹۴). اخلاق دین‌شناسی، پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسی فقه. تهران: نشر نگاه معاصر.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۱). دین در محدوده عقل تنها. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات نقش و نگار.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۵). نقد عقل عملی. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات نورالثقلین.

محمدی، عبدالله (۱۳۹۱) رساله دکتری «ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی» قم: دانشگاه باقرالعلوم ع .

مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). وحی و نبوت، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). اسلام و مقتضیات زمان، تهران: صدرا.

مک ایتنایر، السدر (۱۳۷۹). تاریخچه فلسفه اخلاق. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: حکمت.

مک ایتنایر، السدیر (۱۳۹۲) سه تقریر در پژوهش‌های اخلاقی: دائرةالمعارف، تبارشناسی و سنت. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱) راهی به رهایی، تهران: موسسه نگاه معاصر.

نراقی، محمد مهدی (بی‌تا). جامع السعادات. بیروت: اعلمی.

هیوم، دیوید (۱۳۹۷) رساله‌ای درباره طبیعت آدمی. ترجمه جلال پیکانی. تهران: ققنوس.

Peter Sprigg (2011). Debating Homosexuality: Understanding Two Views. Family Research Council. In <https://downloads.frc.org/EF/EF11J33.pdf>

Abstract

The principle of "justice" is one of the principles of Shi'a religion, whose provisions are the belief in rationality of goodness and badness, and it is necessary for this belief to accept the validity of the rational propositions prior to the revelation, which accepting of the revelation depends to it too. The Shi'a jurists regard the reason as the source of the religious judgment, and do not hesitate to preempt "rational certainty propositions" on "their understanding of religious texts," but the instances of such propositions are negligible.

Some contemporaries argue that because jurisprudential inferences generally do not reach at certain epistemological degree, this rule requires that the reason include the new sciences; and the jurisprudence must always coordinates itself with those morality prior to Religion - which it seems to be the same secular ethics - and all the jurisprudential propositions pass the test of secular reasoning.

This paper shows how this claim relies on contradictory assumptions, not only confusing the rules of different probabilities in different fields, but also the fundamental basis of wise religiosity (which acknowledges the existence of "unreasonable" propositions in the realm of Practical reason) Has neglected, and has neglected the mechanism of Formation of imperative propositions in fiqh (but also in any legal system). By distinguishing these arenas, it turns out that the general approach of the jurists has been based on justifiable epistemological foundations in the field of understanding the analyzes of ethical issues, and their relations to religious duties.

Keys: Religion, Reason, Jurisprudence, Morality.