

## رابطه دین و اخلاق در گفت‌وگویی انتقادی با ابوالقاسم فنایی

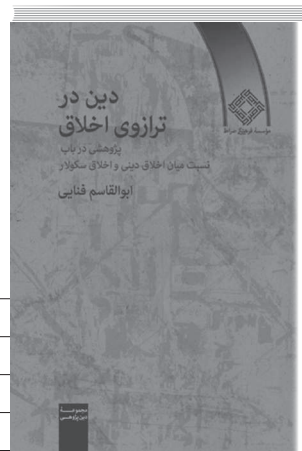
بخش اول

● زینب صالحی

کارشناس ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم / salehi\_zeynab@yahoo.com

### درآمد

ارتباط میان دین و اخلاق یکی از مباحث تاریخی و محوری است که با همه قدمتش، همچنان تازه و جذاب می‌نماید. در طول تاریخ، دیدگاه‌های مختلفی درباره ارتباط میان این دو از سوی ایمان‌گرایان و عقل‌گرایان، اشاعره و معتزله، مدافعان نظریه امرالاهی و غیره مطرح شده است. ابوالقاسم فنایی یکی از دانش‌آموختگان حوزه علمیه قم است که بخشی از تحصیلات دانشگاهی خود را در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری در رشته فلسفه اخلاق دانشگاه شفیلد انگلیس گذرانده و در حال حاضر در مؤسسه المهدی در بیرمنگام مشغول آموزش و پژوهش در زمینه مطالعات اسلامی است. یکی از دل‌مشغولی‌های جدی او ارتباط میان دین و اخلاق است که سبب شده است پروژه فکری خود را در قالب آثاری با همین موضوع اصلی به جامعه فکری ایران عرضه کند. او در ابتدا، کتاب **دین در ترازوی اخلاق** را نگاشت و در آن کوشید پس از تعریف دین و اخلاق، انواع رابطه میان آن‌ها را بکاود و نشان دهد هرچند اخلاق از نظر معرفت‌شناختی، وجودشناختی و معناشناختی مستقل از دین است، در عمل، سخت، به یکدیگر پیوسته‌اند و به هم قوت می‌بخشند. این کتاب به ما کمک می‌کند درکی اخلاقی از حقیقت و ماهیت دین داشته باشیم. از دیگر مباحثی که فنایی در این کتاب طرح می‌کند وابستگی دین به اخلاق، وابستگی اخلاق به دین، خدمات دین در قلمرو اخلاق و غیره است. فنایی می‌کوشد پس از طرح مطالبی درباره ناظر آرمانی و منظر آرمانی، با طرح خدا به‌عنوان ناظر آرمانی، تعارض موجود میان اخلاق دینی و اخلاق غیردینی را حل کند؛ سپس با حفظ چشم‌انداز پیشین خود، کتاب **اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه** را نگاشت و کوشید در آن، ضمن تحلیل اخلاق اجتهاد، هنجارهایی



■ فنایی، ابوالقاسم. دین در ترازوی اخلاق. تهران، صراط. ۱۳۸۴ (چ دوم: ۱۳۹۲)، ۲۷۴ ص.  
۹۶۴-۵۶۳۳-۱۷-۶

فصلنامه نقدکتاب

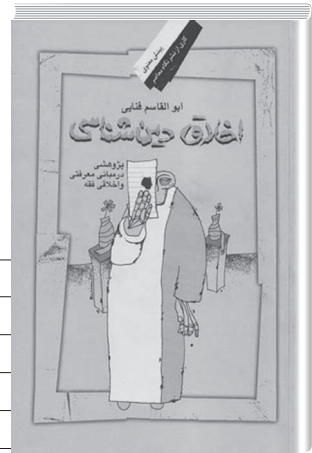
اخلاق علوم تربیتی  
وروانشناسی

سال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۱۹۰

را که باید بر آن حاکم باشد در قالب اخلاق پژوهش و تحقیق در حوزه دین‌شناسی (و به‌طور خاص فقه) بکاود و درک اخلاقی را در فهم احکام شریعت نیز به‌کار گیرد. موضوع این کتاب اخلاق اجتهاد یا مجموعه‌ارزش‌ها و هنجارهایی است که راهنمای اجتهاد یا پژوهش و تفکر فقهی هستند یا باید باشند. در قالب این موضوع اصلی مباحثی همچون چالش‌های فراروی فقه در عصر جدید، تفاوت‌های عقلانیت سنتی و مدرن، تفکیک میان عقلانیت فقهی و عقلانیت عرفی، قبض و بسط‌تئوریک فقه و ترجمه فرهنگی متون دینی طرح می‌شود. دو اثر دیگر او که فنایی در حال نگارش آن‌هاست، **اخلاق تقلید** و **اخلاق دینداری** است که اولی به ضوابط اخلاقی حاکم بر تقلید و دومی به ضوابط اخلاقی ناظر به تصمیم‌گیری و عمل دینداران می‌پردازد. در مصاحبه پیش‌رو که در دو بخش ارائه خواهد شد، کوشیده‌ایم با رویکردی نقادانه مهم‌ترین دیدگاه‌ها و دعاوی فنایی را براساس دو کتاب منتشرشده‌اش بکاویم. در بخش نخست مباحثی درباره نسبت میان فلسفه اخلاق، فقه و حقوق، حیث اخلاقی، چیستی اخلاق و تقدم آن بر فقه، ملاک ارشادی و مولوی بودن احکام، عقلانیت فقهی و عرفی، آموزه فطرت و نسبت آن با عقلانیت، معرفت اخلاقی و توجیه معرفت‌شناسانه آن طرح خواهد شد. بخش دوم مصاحبه به مباحث متنوع‌تری می‌پردازد؛ از جمله: سلبی یا ایجابی بودن پروژه اخلاقی دکتر فنایی، تقریر ایشان از نظریه ناظرآرمانی و میزان کارآمدی این نظریه در حل تعارض میان اخلاق دینی و اخلاق غیردینی، نسبت اخلاق باور با اخلاق تفکر و تحقیق یا اخلاق پژوهش. لازم است از آقای دکتر فنایی که این فرصت را در اختیار ما قرار دادند و نیز آقایان محمدکاظم حقانی‌فضل (دانش‌آموخته حوزه علمیه قم)، حجت‌الله آزاد (دانشجوی دکتری معارف اسلامی، گرایش اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی)، میثم فصیحی (دانشجوی کارشناسی‌ارشد دین‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم)، محمدحسین صالحی (دانشجوی کارشناسی‌ارشد دین‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم)، علی مهجور (دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم)، و خانم‌ها

هرچند درست است که فقه در جامعه ما فریه است، اما آیا فلسفه اخلاق هم در جوامع غربی این قدر فریه است



■ فنایی، ابوالقاسم. اخلاق دین

شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی  
و معرفت شناسانه فقه. تهران: نگاه

معاصر، ۱۳۸۹. ۶۷۳ ص.

۳-۷۰۰-۵۷۴-۶۰۰-۹۸۷

فصلنامه نقد کتاب

اخلاق و علوم تربیتی  
و روان‌شناسی

سال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۱۹۱

نعیمه پورمحمدی (استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم)، عطیه خردمند (دانشجوی دکتری اخلاق دانشگاه قم)، شیما شهریاری (دانشجوی دکتری فلسفه دین، پردیس فارابی دانشگاه تهران)، زینب صالحی (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق دانشگاه قم) تشکر کنیم که یاریگر ما در تهیه این مصاحبه بودند.

**صالحی: در دین در ترازوی اخلاق** با اشاره به کارکرد اخلاق و فلسفه اخلاق در جهان مدرن گفته‌اید: «فلسفه اخلاق در تمدن غرب دقیقاً همان نقش و جایگاهی را دارد که فقه در تمدن اسلامی دارد و فلسفه اخلاق در حقیقت فقه جهان مدرن است و فیلسوفان اخلاق، فقیهان جهان مدرن‌اند». چرا چنین تناظری برقرار می‌کنید؟ هرچند درست است که فقه در جامعه ما فریه است، اما آیا فلسفه اخلاق هم در جوامع غربی این قدر فریه است؟ به نظر می‌رسد این حقوق است که در جوامع غربی فریه است نه فلسفه اخلاق. آیا این تصویر از فلسفه اخلاق در جهان مدرن اغراق‌آمیز نیست؟

**فنایی:** به نظر من اغراق‌آمیز نیست؛ زیرا نمی‌توان مرز قاطعی بین فلسفه اخلاق، اخلاق و حقوق کشید و تمام چیزهایی را که من در کتاب‌هایم درباره اخلاق گفته‌ام به حقوق نسبت داد. من چنین مرز قاطعی نمی‌بینم؛ یعنی آنچه ما در حقوق داریم در واقع، به نوعی، از فلسفه اخلاق سرچشمه گرفته و در حقوق سرریز شده است؛ یعنی ابتدا یک بحث فلسفه اخلاقی درباره آن انجام و جوانب اخلاقی آن سنجیده می‌شود و سپس به مجالس قانون‌گذاری راه می‌یابد و قانون درباره آن تصویب می‌شود. اگر این نکته را در نظر بگیریم، به نظر من این نگاه اغراق‌آمیز نیست؛ هرچند آنچه عملاً به صورت قانون درمی‌آید مبتنی بر ملاحظات دیگری به جز ملاحظات اخلاقی هم هست، ملاحظات اخلاقی رکن مهمی از تصمیم‌گیری است و اگر قانون‌گذاران ملاحظات

ملاحظات اخلاقی  
رکن مهمی از  
تصمیم‌گیری است  
و اگر قانون‌گذاران  
ملاحظات اخلاقی  
را در نظر نگیرند،  
این قوانین نقد  
می‌شوند

اخلاقی را در نظر نگیرند، این قوانین نقد می‌شوند؛ هم از جانب رسانه‌های جمعی، هم از جانب توده مردم و هم از جانب فیلسوفان اخلاق.

**صالحی:** شما اخلاق اجتماعی را مقدم بر اخلاق فردی، و حق را مقدم بر خوبی و مصلحت عمومی دانسته‌اید و گفته‌اید گوهر اخلاق اجتماعی قاعده زرین است. در این صورت آیا شما درباره رابطه اخلاق و حقوق مدافع ابتدای اخلاق بر حقوق هستید؟ در این صورت چه نیازی به اخلاق است؟

**فناپی:** واژه «حقوق» در زبان فارسی مشترک لفظی و گاهی ابهام‌زاست. وقتی ما درباره حقوق صحبت می‌کنیم گاه منظورمان «قانون» است که موضوع علم حقوق است؛ در این کاربرد بهتر است به جای واژه «حقوق» از واژه «قانون» استفاده کنیم. قانون هم یعنی همان قانون وضعی و قراردادی که کسانی که در مقام جعل/تشریح قانون اتوریته دارند، براساس آن اتوریته، قانون را جعل و در جامعه اجرا می‌کنند؛ اما حقوق معنای دیگری هم دارد و آن جمع «حق» در برابر «تکلیف» است؛ البته درباره اینکه منشأ این حق چیست اختلاف نظر وجود دارد. دیدگاهی که خود من به آن معتقدم این است که ما دو نوع حق داریم: یکی طبیعی و دیگری قراردادی/وضعی. حق طبیعی نوعی صورت‌بندی مفهومی و بیان زبانی ملاحظات اخلاقی است؛ مثلاً در اخلاق اجتماعی وقتی از حق حیات یا حق مالکیت سخن گفته می‌شود، پشت همه آن‌ها ملاحظات اخلاقی نهفته است؛ یعنی آنچه ما به عنوان حقوق بشر می‌شناسیم در واقع ملاحظات اخلاقی است که به زبان حقوقی بیان شده است؛ پس حق به این معنا جزئی از اخلاق است که با تصویب آن در قالب اعلامیه جهانی حقوق بشر ضمانت اجرایی بیرونی هم پیدا کرده است. این حقوق در اصل ملاحظات اخلاقی بوده است که یا به کرامت انسانی بازمی‌گردد، یا برابری و چیزهای دیگری که از منظر اخلاقی با ارزش محسوب می‌شوند. این ملاحظات که در قالب مجموعه‌ای از حقوق صورت‌بندی شده است می‌تواند در قالب تعبیرات اخلاقی دیگر، مانند تکلیف، هم بیان شود. بعضی از این حقوق را می‌توان در قالب تکالیف اخلاقی هم بیان کرد، البته فقط بعضی را؛ زیرا تناظر یک‌به‌یک بین حق و تکلیف وجود ندارد. بعضی از حقوق هستند که ملازم تکلیف برای دیگران‌اند.

**صالحی:** اخلاق فردی و اجتماعی را از پنج حیث، از جمله از حیث «منشأ»، متفاوت دانسته‌اید. گفته‌اید منشأ اخلاق فردی هویت انسانی شخص فاعل (کرامت انسانی یا منزلت اخلاقی شخص فاعل) است و منشأ اخلاق اجتماعی هویت انسانی دیگران (کرامت انسانی یا منزلت اخلاقی دیگران). در واقع، علم اخلاق فردی را شرح و بسط لوازم هنجاری هویت و منزلت اخلاقی شخص فاعل دانسته‌اید و علم اخلاق اجتماعی

فصلنامه نقد کتاب

اخلاق علوم تربیتی  
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۱۹۲

اگر شما برداشت دیگری از لوازم کرامت انسانی خودتان داشته باشید و به اخلاق فردی دیگری اعتقاد داشته باشید، اخلاق اجتماعی به من این حق را نمی‌دهد که اخلاق فردی خودم را بر شما تحمیل کنم



فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی  
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۱۹۳

را شرح و بسط لوازم هنجاری هویت و منزلت اخلاقی دیگرانی که به نحوی از انحا، از رفتار فاعل تأثیر می‌پذیرند. این ادعا روشن نیست. آیا این تفکیک مانع تعمیم قواعد اخلاقی و بی‌اعتبار شدن قاعده طلایی نمی‌شود؟ به‌ویژه اینکه تعمیم‌پذیری را از شرایط حکم اخلاقی دانسته‌اید.

**فنایی:** البته من در اینجا دیدگاه خودم را بیان کرده‌ام، چه بسا دیگران دیدگاه دیگری در این باره داشته باشند؛ اولاً قاعده طلایی بنیان اخلاق اجتماعی است و به اخلاق فردی ربطی ندارد، اما ارزش‌های اخلاق فردی هم، به یک معنا، تعمیم‌پذیرند؛ یعنی وقتی از کرامت فاعل سخن می‌گوییم، مقصودمان این است که هر انسانی این کرامت را دارد و خودش نباید این کرامت را نادیده بگیرد و نقض کند؛ بنابراین، استنتاج‌ها و استنباط‌هایی که از این اصل بنیادین اخلاقی می‌کنیم همه انسان‌ها را شامل می‌شود؛ یعنی همان‌طور که ما وظایف اخلاق اجتماعی را به همه تعمیم می‌دهیم وظایف اخلاق فردی را هم به همه تعمیم می‌دهیم.

تنها تفاوتی که در اینجا هست این است که من نمی‌توانم برداشت شخصی خودم از اخلاق فردی را به شما تحمیل کنم. اگر شما برداشت دیگری از لوازم کرامت انسانی خودتان داشته باشید و به اخلاق فردی دیگری اعتقاد داشته باشید، اخلاق اجتماعی به من این حق را نمی‌دهد که اخلاق فردی خودم را بر شما تحمیل کنم؛ همان‌طور که به شما هم چنین حقی را نمی‌دهد که اخلاق فردی مورد قبول خود را بر من تحمیل کنید؛ البته در فرهنگ ما نگاه ما به اخلاق بیشتر یک نگاه فردی است تا اجتماعی، و اخلاق در قلمرو اجتماع به‌نوعی جزو مستحبات قلمداد می‌شود؛ لذا ذهنیت ما درباره اخلاق با ذهنیت غربیان در این باره تفاوت دارد. ما از چنین ذهنیتی بی‌بهره‌ایم؛ در حالی که در فرهنگ غرب، جنبه اجتماعی اخلاق برجسته‌تر است؛ به نحوی که اساساً برخی از فیلسوفان اخلاق مدعی شده‌اند موضوع اخلاق همان روابط اجتماعی است و اصولاً اخلاق در رابطه با دیگری معنا پیدا می‌کند. این فیلسوفان اساساً اخلاق فردی را قبول ندارند.

در مواردی هم که در فرهنگ ما توصیه می‌کنند با دیگران روابط خوبی داشته باشیم از دو جهت است: یا می‌گویند رفتار خوبی که با دیگران داری پاداشی اخروی برای خود شما دارد، یا می‌گویند شما از این طریق برای خودتان تمرین فضیلت می‌کنید؛ یعنی کرامت انسانی طرف مقابل در اینجا چندان مطرح و پررنگ نیست، بلکه نفعی که از این طریق به خود فاعل می‌رسد در اینجا برجسته است. البته آموزه‌های اصیل دینی چنین نیست؛ در این آموزه‌ها هم اخلاق فردی و هم اخلاق اجتماعی در نظر گرفته و بر هر دو تأکید شده است.

بنابراین، در این مورد ما از آموزه‌های دینی خودمان نیز فاصله گرفته‌ایم؛ مثلاً اینکه حضرت علی (ع) به مالک اشتر می‌فرماید: «انهم اما لک آخ فی الدین او شریک لک فی الخلق»، «شهروندان یا برادر دینی تو هستند یا در خلقت همسان تو»؛ یا همان قاعده طلایی که چندین بار در نهج‌البلاغه تکرار شده است همین مضمون را دارد که همان حق و ارزش و احترامی را که برای خودت قائلی و انتظار داری دیگران برای تو قائل باشند برای دیگران هم قائل باش.

**صالحی:** آیا تأکید اخلاق مدرن بر تفکیک قلمرو خصوصی از قلمرو عمومی و حفظ قلمرو خصوصی افراد از مداخله دیگران، اعم از دولت، نهادهای اجتماعی و افراد دیگر، از ارزش تعمیمی اخلاق نمی‌کاهد؟ هرچند این تفکیک از نظر حقوقی پذیرفتنی است، آیا از نظر اخلاقی هم پذیرفتنی است؟ چگونه فرد می‌تواند از سویی در قلمرو خصوصی خودش هر ارزشی را می‌خواهد داشته باشد، اما از سوی دیگر در قلمرو اجتماعی بسیاری از امور را رعایت کند تا نوعی اجماع برقرار شود و جامعه از هم نپاشد. شما اخلاق فردی را پاسخ به پرسش «زندگی خوب چیست؟» دانسته و اخلاق اجتماعی را پاسخ به پرسش «جامعه خوب چیست؟» و تأکید کرده‌اید:

هرچند می‌توان در پاسخ به پرسش نخست دیدگاه‌های متکثری داشت و هر کس حق دارد زندگی شخصی خود را براساس تصور مطلوب خود از زندگی خوب بنا کند، اما پاسخ به پرسش دوم نمی‌تواند متکثر باشد؛ زیرا در این صورت زندگی اجتماعی غیرممکن می‌شود؛ زیرا قوام زندگی اجتماعی بسته به آن است که اکثریت افراد جامعه نظام ارزشی و اخلاقی واحدی را در باب روابط اجتماعی بپذیرند و عملاً از آن پیروی کنند.

آیا می‌توان به چنین اجماعی رسید؟ چگونه؟ چرا گاهی شهود اخلاقی افراد آن‌ها را به مداخله در قلمرو خصوصی دیگران سوق می‌دهد؟

**فناپی:** تفکیک قلمرو خصوصی از قلمرو عمومی بحثی است که هم در حقوق/قانون مطرح می‌شود و هم در اخلاق و فلسفه اخلاق. فی‌الجمله، ما باید چنین

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق علوم تربیتی  
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۱۹۴

بحث بر سر این است که چگونه می‌توان این استثنا را به نحوی صورت‌بندی کرد که با شهودهای اخلاقی که تفکیک قلمرو خصوصی از عمومی را توجیه می‌کند سازگار باشد

چیزی را به رسمیت بشناسیم؛ یعنی یکی از وظایف اخلاقی ما این است که فی‌الجمله، در قلمرو خصوصی زندگی دیگران مداخله نکنیم؛ همچنین، هم از منظر اخلاقی و هم از منظر حقوقی، گاهی مداخله در قلمرو خصوصی دیگران مجاز است. حق با شماست که گاهی شهادهای اخلاقی ما می‌گویند در موارد خاصی موظف‌ایم در قلمرو خصوصی دیگران مداخله کنیم و عملاً هم می‌بینیم که همان کسانی که خودشان قلمرو عمومی و خصوصی را از هم تفکیک می‌کنند، گاهی مداخله می‌کنند. اصل مداخله مورد بحث نیست؛ نحوه مداخله و میزان مداخله است که در اینجا محل بحث است؛ برای مثال، فرض کنید یک شهروند عادی قصد خودکشی دارد، یا مثلاً کسی می‌خواهد پولش را صرف خرید مواد مخدر و مصرف آن کند. هر دو رفتار جزو قلمرو خصوصی آن‌هاست، ولی مورد دوم جرم محسوب می‌شود و ما از نظر اخلاقی وظیفه دولت می‌دانیم از وقوع این کار جلوگیری کند. حالا بحث بر سر این است که چگونه می‌توان این استثنا را به نحوی صورت بندی کرد که با شهادهای اخلاقی که تفکیک قلمرو خصوصی از عمومی را توجیه می‌کند سازگار باشد و به سوءاستفاده هم نینجامد.

البته در اینجا هم اختلاف نظر وجود دارد؛ مثلاً در بعضی از کشورهای اروپایی به بیمارانی که هیچ امیدی به علاجه‌شان وجود ندارد و درد و رنج شدیدی متحمل می‌شوند، اما خودشان قدرت خودکشی ندارند اجازه داده می‌شود به کلینیک‌هایی مراجعه کنند و در آنجا پزشکان به آن‌ها کمک می‌کنند خیلی راحت بمیرند. این کمک به خودکشی در کشورهای دیگر ممنوع است و جرم محسوب می‌شود.

این مثال از آن جهت به تفکیک قلمرو خصوصی و عمومی مربوط می‌شود که تصمیم فردی که بیماری صعب‌العلاج دارد برای ادامه زندگی یا خاتمه دادن به آن مربوط به قلمرو خصوصی اوست؛ اما پرسش این است که اگر کسی چنین تصمیمی گرفت آیا ما حق داریم از او ممانعت کنیم، یا دیگران حق دارند به او کمک کنند که خودکشی کند؟

همچنین، فرض کنید نوجوانی که به ۱۸ سالگی نرسیده است می‌خواهد سیگار یا مشروب مصرف کند. در کشور انگلیس، فروشگاه‌ها حق ندارند به افراد کمتر از ۱۸ سال سیگار یا مشروب بفروشند. این نوعی مداخله در زندگی خصوصی افراد است، ولی به نظر می‌رسد شهادهای اخلاقی به ما می‌گویند دولت باید در اینجا مداخله کند و وضع چنین قانونی از نظر اخلاقی قابل دفاع است.

بنابراین، به صورت کلی، من این مسئله را قبول دارم که گاهی شهادهای اخلاقی به ما حق مداخله می‌دهد، یا حتی ما را به مداخله در قلمرو زندگی خصوصی دیگران موظف می‌کند و لذا نباید و نمی‌توان تفکیک قلمرو خصوصی از قلمرو عمومی را به عنوان یک تفکیک ریاضی در نظر گرفت. یکی از مشکلات ما در زمینه اخلاق این است که در بسیاری از موارد با اصول و قواعد اخلاقی بسان اصول و قواعد ریاضی برخورد می‌کنیم، حال آنکه چنین نیست.

درباره اجماع در مورد اخلاق اجتماعی هم باید بگویم که اگر در جامعه هر کس اجازه داشته باشد در قلمرو خصوصی زندگی خودش از اخلاق فردی مورد قبول خود تبعیت کند نظم اجتماعی از میان نمی‌رود و زندگی اجتماعی به خطر نمی‌افتد، اما در مورد اخلاق اجتماعی چنین نیست؛ اگر ما در اخلاق اجتماعی با هم اختلاف نظر داشته باشیم، اصلاً نمی‌توانیم با هم زندگی کنیم. در واقع دو مبنای کلی برای تنظیم روابط اجتماعی وجود دارد: یکی زور و قدرت، و دیگری اخلاق. اگر در قلمرو اخلاق اجتماعی با هم اختلاف نظر داشته باشیم، ناگزیریم این اختلاف نظر را به‌گونه‌ای مرتفع کنیم و به توافق برسیم؛ بنابراین با مباحثه، همدیگر را متقاعد می‌کنیم تا اختلاف رفع شود؛ اما اگر نتوانستیم یکدیگر را قانع کنیم، باز هم، باید به‌دنبال راه‌حلی اخلاقی باشیم که آن راه حل اخلاقی می‌تواند مراجعه به رأی اکثریت باشد.

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق علوم تربیتی  
وروانشناسیسال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۱۹۶

**صالحی:** گفته‌اید انگیزه و نیت خوب یکی از پارامترهای زندگی خوب را تشکیل می‌دهد و در اخلاق فردی مهم است؛ درحالی‌که این امر، به‌خودی‌خود، برای ادای حقوق دیگران و به‌جا آوردن وظایف اجتماعی تأثیری ندارد. چرا چنین است؟ آیا برای داشتن جامعه‌ای بسامان «حسن فعلی» کافی است؟ اگر چنین است حقوق (قانون) جایگزین اخلاق خواهد شد و دیگر به اخلاق در ساحت اجتماعی نیازی نخواهد بود؛ حال آنکه روح فعل اخلاقی نیت و انگیزه فاعل آن، یعنی «حسن فاعلی» آن فعل، است. این مسئله، به‌ویژه از نظر عاطفی و انگیزشی، اهمیت دارد و می‌تواند به اخلاقی‌تر شدن جامعه کمک کند. شاید اگر معنای حداقلی از زندگی اجتماعی مورد نظر ما باشد، نیت تأثیر چندانی نداشته باشد، اما معمولاً ما از زندگی اجتماعی و زیست اخلاقی چیزی بیش از این انتظار داریم؛ مثلاً نفس اینکه هر کس احساس کند اطرافیان او انسان‌های خیرخواهی هستند و نیت خوبی دارند در زندگی اخلاقی و رفتار اخلاقی او با دیگران تأثیرگذار است؛ بنابراین، با توجه به تأثیرگذاری احساسات و عواطف در زندگی اجتماعی و انگیزش اخلاقی، و تأثیر و تأثیری که اخلاق فردی و اجتماعی، به‌ویژه از قبیل انگیزش اخلاقی، بر یکدیگر دارند، به‌نظر می‌رسد دیدگاه شما تا حدی نقش نیت و انگیزه در اخلاق اجتماعی را کم‌رنگ می‌کند و دست‌کم می‌گیرد. درحالی‌که اگر بخواهیم زندگی اجتماعی بسیار غنی‌ای را تصور کنیم، لازمه‌اش این است که نقش نیت‌ها و انگیزه‌ها پررنگ‌تر باشد.

شما برای آنکه  
انسان اخلاقاً  
خوبی باشید،  
ناگزیرید در رفتار  
اخلاقی خود نیت  
خوبی هم داشته  
باشید، اما برای  
اینکه رفتار اخلاقاً  
خوبی با دیگران  
داشته باشید کافی  
است در رفتار با  
دیگران حق دیگران  
را رعایت کنید

**فناپی:** البته دقیقاً به‌یاد ندارم، ولی فکر می‌کنم که در اینجا تا حدی به‌سبک طلبگی قلم زده‌ام و احتمالاً قیدی در آنجا آورده‌ام که از دید شما پنهان مانده است. آن قید یا قید «علی‌الاصول» است یا قید «اولاً و بالذات»، یا قید «به‌خودی‌خود»، یعنی «فی حد نفسه»؛ البته مطمئن نیستم، اما احتمالاً گفته‌ام: «علی‌الاصول» یا «اولاً بالذات» یا «به‌خودی‌خود» انگیزه نقشی در اخلاق اجتماعی ندارد، اما ممکن است



به بالعرض یا به نحو غیرمستقیم چنین نقشی داشته باشد و این همان چیزی است که شما به خوبی آن را توضیح دادید و من هم کاملاً با آن موافق‌ام.

من این امر را نفی نمی‌کنم و شاید بتوان آن را به این ترتیب توضیح داد که ما یک اخلاق اجتماعی حداقلی داریم و یک اخلاق اجتماعی حداکثری. آنچه من در کتاب گفته‌ام این است که تا آن هنگام که شما حقوق من را رعایت کنید و به من ظلم نکنید، نیت شما در رفتار اخلاقی‌تان با من تأثیری در سرنوشت من ندارد، خوشبختی و بدبختی من، یا کمال و انحطاط اخلاقی من از نیت شما تأثیر نمی‌پذیرد؛ اما نیت خوب و بد شما بر سرنوشت و منزلت و وضعیت اخلاقی خود شما تأثیر دارد؛ یعنی «زندگی اخلاقی» با «رفتار اخلاقی» تفاوت دارد؛ به این معنا که اولی را نمی‌توان به دومی فروکاست. شما برای آنکه انسان اخلاقاً خوبی باشید، ناگزیرید در رفتار اخلاقی خود نیت خوبی هم داشته باشید، اما برای اینکه رفتار اخلاقاً خوبی با دیگران داشته باشید کافی است در رفتار با دیگران حق دیگران را رعایت کنید و به دیگران ظلم نکنید، یا حتی مهربان باشید.

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق علوم تربیتی  
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۱۹۷

**حقانی فضل:** بخش مهمی از پروژه شما پیوند میان اخلاق و فقه است. به نظر می‌رسد اخلاق چیز متحصلی نیست؛ مجموعه‌ای از گزاره‌ها یا ارزش‌هاست. به تعبیر رایج در میان طلبه‌ها، چیزی که ما به آن اخلاق می‌گوییم یک جامع انتزاعی است و نمی‌تواند مشمول حکم تقدم و تأخر باشد؛ حال آنکه شما معتقدید اخلاق بر فقه مقدم می‌شود. من این تقدم را نمی‌فهمم. چیزی که می‌فهمم این است که ممکن است برخی از ارزش‌ها که با عقل درک می‌شود، بر برخی دیگر از ارزش‌ها که از وحی فهمیده می‌شود مقدم باشد. چگونه از این تقدم موردی نتیجه می‌گیرید که تمام ارزش‌هایی که به نام اخلاق خوانده می‌شوند بر همه ارزش‌هایی که فقه خوانده می‌شوند مقدم است؟ به خصوص که هم ارزش‌های اخلاقی و هم ارزش‌های فقهی همیشه متوازن نیستند؛ بنابراین، چگونه می‌توان گفت همواره در صورت تعارض بین فهم اخلاقی و فهم دینی اخلاق مقدم است؟ به نظر می‌رسد از این مقدمه شما در کتاب **دین در ترازوی اخلاق** که گفته‌اید ما اساساً اصل دین را با اخلاق می‌فهمیم (چون می‌بینیم خدا راست‌گوست و دروغ نمی‌گوید یا مثلاً لزوم شکر منعم یک اصل اخلاقی است) نمی‌توان نتیجه گرفت اخلاق همواره بر دین مقدم است.

**فنایی:** از شما بابت طرح این پرسش بسیار سپاسگزارم؛ البته دیدگاه فعلی من با آنچه در دو کتابم آمده است اندکی تفاوت دارد و فکر می‌کنم ابهام‌های زیادی در متن این دو کتاب وجود دارد که این ابهام‌ها تا حدی رهن شده است و امیدوارم خداوند توفیق دهد و در ویراست‌های بعدی این ابهامات را مرتفع کنم. نکته‌ای که باید به آن توجه داشته باشیم این است که درباره نسبت دین و اخلاق به طور کلی

و به حسب فرض منطقی، دیدگاه‌های بسیار متنوعی را می‌توان فرض کرد و برخی از آن‌ها عملاً نیز قائلانی دارد؛ اما به نظر من، سه مورد از آن‌ها دیدگاه‌های اصلی است؛ یکی دیدگاهی که قائل به وابستگی کامل اخلاق به دین است که قرائت مشهور و مسلط آن در فرهنگ اسلامی همان تلقی اشاعره درباره نسبت دین و اخلاق است؛ دیدگاه دوم دیدگاهی است که قائل به استقلال کامل اخلاق و دین از یکدیگر است و هیچ‌یک را تابع دیگری یا مقدم بر دیگری نمی‌داند؛ دیدگاه سوم دیدگاهی است که از ادعای استقلال کامل اخلاق از دین فراتر می‌رود و قائل به تقدم اخلاق بر دین یا وابستگی دین به اخلاق است. تفاوت این دو دیدگاه اخیر در دو کتاب من برجسته نشده و به صراحت مورد تأکید قرار نگرفته است.

درباره استقلال اخلاق از دین، من نیز مانند شما، بر این باورم که هم مفهوم اخلاق و هم مفهوم دین هر دو انتزاعی‌اند؛ درعین حال، بر این باورم که با دلایل معتبر فلسفی می‌توان نشان داد اخلاق از جنبه‌های مختلف مستقل از دین است. معمولاً هواداران وابستگی اخلاق به دین، چهار یا پنج جنبه را ذکر می‌کنند و می‌گویند اخلاق از یکی از این جنبه‌ها یا از همه آن‌ها وابسته به دین است. این جنبه‌ها عبارت‌اند از: جنبه معناشناسانه، جنبه وجودشناسانه، جنبه معرفت‌شناسانه، جنبه روان‌شناسانه، و جنبه عقلانی؛ همچنین، کسانی که به استقلال اخلاق از دین هستند قائل‌اند می‌کوشند با دلایل فلسفی نشان دهند اخلاق از جمیع این جهات مستقل از دین است. دلایل این دو گروه به تفصیل در دو کتاب مورد بحث صورتبندی و نقادی شده است.

اما درباره تقدم اخلاق بر دین به نظر می‌رسد ما باید دو نوع تقدم را از هم تفکیک کنیم. در ادبیات بحث در باب رابطه دین و اخلاق تفکیک این دو نوع تقدم برجسته نیست. در نوشته‌های بنده نیز این تفکیک به نحو گذرا مطرح شده، ولی تفکیک بسیار مهمی است که باید جایگاه مناسبی در ساختار این بحث برای آن در نظر گرفت و جوانب مختلف آن کاوید. یک نوع از تقدم اخلاق بر دین تقدم علت بر معلول است. این تقدم همان تقدمی است که عموم فقیهان اصولی ما با عنوان «قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع» به آن قائل‌اند. مقصود آنان از عقل، اگر بخواهیم آن را به زبان امروزی ترجمه کنیم، همان اخلاق است؛ یعنی در واقع، قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می‌شود قاعده ملازمه بین حکم اخلاق و حکم شرع است، یا دست‌کم قدر متیقن این قاعده حکم عقل در باب اخلاق است.

به هر حال، عموم فقیهان اصولی معتقدند رابطه اخلاق و شریعت رابطه علت و معلول است؛ یعنی هر حکم اخلاقی که از عقل صادر می‌شود شارع هم آن را قبول دارد، و نه تنها آن قبول دارد، متناظر و همسو با آن و به استناد آن یک حکم شرعی هم صادر می‌کند. اینکه چرا شارع حکم عقل را قبول دارد و آن را امضا می‌کند دلایل مختلفی دارد؛ برخی به بنا یا قرارداد و توافق عقلا تمسک می‌کنند و می‌گویند شارع مقدس که

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق علوم تربیتی  
روان‌شناسیسال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۱۹۸

به نظر من، دلیلی  
به سود این  
قرائت حداکثری  
و اثبات‌گرایانه از  
قاعده ملازمه در  
دست نیست ...  
یعنی گفته می‌شود  
هر چه در اخلاق  
داریم، در شرع  
چیزی هم متناظر با  
آن داریم



فصلنامه نقد کتاب

اخلاق علوم تربیتی  
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۱۹۹

رئیس عقلاست یکی از کسانی است که در این قرارداد مشارکت دارد؛ بنابراین، نتیجه می‌گیرند اگر همه عقلا بر حکمی اجماع کردند امکان ندارد رئیس عقلا با آن حکم مخالفت کند، زیرا فرض بر این است که آن حکم عقلاست، از آن نظر که عاقل اند و این ویژگی بین خدا و دیگر عقلا مشترک است؛ برخی دیگر معتقدند ارزش‌های اخلاقی حکم عقل است و چون حکم عقل است و شارع هم عقل عقلاست، بنابراین، اگر توانستیم نشان دهیم این مقوله حکم عقل بما هو عقل است، طبیعتاً شارع هم که یکی از عقلا یا رئیس عقلاست ضرورتاً چنین حکمی خواهد داشت.

به‌هرحال، اینان قائل به قاعده ملازمه هستند، و براساس قاعده ملازمه، تقدم اخلاق بر دین مصداق و موردی از تقدم علت بر معلول است. در اینجا حکم عقل علت است و حکم شارع معلول. این رابطه متافیزیکی/علی و معلولی نتیجه‌ای معرفت‌شناسانه دربردارد و به فقیهان امکان می‌دهد عقل را به‌عنوان یکی از منابع احکام شرعی قلمداد کنند و از طریق کشف احکام عقلی/اخلاقی احکام شرعی متناظر با آن احکام عقلی/اخلاقی را کشف کنند. در چارچوب این دیدگاه، اگر فقیهی حکم «عقل به‌خوبی اخلاقی عدالت» را کشف کند، براساس آن می‌تواند فتوای خود را مبنی بر اینکه «عدالت شرعاً واجب است» و «ظلم شرعاً حرام است» توجیه کند، بی‌اینکه برای توجیه فتوای خود به استناد به آیات و روایات نیازی داشته باشد. این دیدگاه عموم فقیهان اصولی مشرب است؛ فقیهان اخباری و اقلیتی از فقیهان اصولی با این دیدگاه مخالف‌اند.

نکته بسیار مهمی که توجه به آن در اینجا لازم است اینکه فقیهان اصولی مورد بحث اعتبار حکم عقل به‌عنوان منبعی برای حکم شرع را به یک قید مهم مقید می‌کنند که آن قید دامنه کاربرد و تأثیر این منبع در استنباط حکم شرعی را محدود می‌کند. 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.

شهودهای  
فرااخلاقی به ما  
می‌گویند و جوب  
شکر منعم هیچ  
ویژگی خاصی  
ندارد که آن را از  
دیگر اصول اخلاقی  
متمایز کند؛ بنابراین  
باید نتیجه بگیریم  
همه اصول پایه  
اخلاقی مقدم بر  
دین‌اند

به نظر من، دلیلی به سود این قرائت حداکثری و اثبات‌گرایانه از قاعده ملازمه در دست نیست. در این قرائت رابطه‌ای ایجابی بین حکم عقل و اخلاق برقرار می‌شود؛ یعنی گفته می‌شود هر چه در اخلاق داریم، در شرع چیزی هم متناظر با آن داریم. چنان‌که گویی بر خدای شارع واجب است همواره متناظر با حکم عقل حکمی شرعی صادر کند، در حالی‌که چنین چیزی نه امکان دارد، نه چنین کاری بر خدا واجب است. آنچه بر خدا واجب است این است که با هنجارهای اخلاقی مخالفت و آن‌ها را نقض نکند.

بنابراین، به نظر من، دیدگاه قابل دفاع در این مورد قرائت حدافلی و سلبی از قاعده ملازمه بین حکم عقل یا اخلاق و حکم شرع است؛ به این معنا که هر حکمی که عقل یا اخلاق دارد مخالف آن را در شرع نداریم. 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 بگوید شارع مقدس (خداوند) نمی‌تواند در چارچوب ارزش‌های اخلاقی حکمی داشته باشد که از آن ارزش‌ها سرچشمه نگیرد؛ بلکه از جایی دیگر مانند مصلحت‌اندیشی سرچشمه بگیرد.

مثلاً هیچ دلیل عقلی‌ای نداریم که نماز صبح حتماً باید دو رکعت باشد؛ در عین حال، به علت وجود دلایل نقلی و به سبب اینکه در اخلاق یا عقل علیه مفاد این دلایل نقلی هیچ دلیلی نداریم، می‌توانیم این حکم شرعی را به عنوان حکمی که از نظر اخلاقی هیچ مشکلی ندارد به راحتی قبول کنیم.

اگر این دیدگاه را بپذیریم، تقدم اخلاق بر دین تقدم چارچوب بر محتوا خواهد بود؛ نه تقدم علت بر معلول، و این همان دیدگاهی است که خود من به آن معتقدم. به طور کلی، به سود این نوع از تقدم از چند راه می‌توان استدلال کرد؛ یکی از استدلال‌ها که در متن کتاب هم آمده این است که اگر به دیدگاه سنتی هم مراجعه کنیم می‌بینیم که علمای سنتی معتقدند «وجوب اطاعت از خداوند یک امر بدیهی نیست»، بلکه ما برای اینکه وجوب اطاعت از خدا را بپذیریم نیازمند دلیل و توجیه هستیم. تا آنجا که من خبر دارم، در اینجا معمولاً دو دلیل به سود این ادعا می‌آورند؛ اولین دلیل مبتنی بر «وجوب شکر منعم است» که یک حکم اخلاقی است، و دومین دلیل مبتنی بر «وجوب دفع ضرر محتمل است» که یک حکم عقلانی مصلحت‌اندیشانه است.

اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که «وجوب شکر منعم» چه ویژگی اختصاصی و متفاوتی با دیگر اصول پایه اخلاقی، مانند وفای به عهد، راستگویی، وجوب عدالت و غیره، دارد که آن ویژگی خاص موجب می‌شود این اصل اخلاقی بر دین و اراده شارع مقدم شود، اما دیگر اصول اخلاقی بر دین و اراده شارع مقدم نشوند؛ بلکه به علت فقدان آن ویژگی خاص بتوان گفت که دیگر اصول اخلاقی تابع اراده شارع هستند و سرشت و رابطه آن‌ها با دین به جز سرشت رابطه وجوب شکر منعم با دین است. شهودهای فرا اخلاقی به ما می‌گویند وجوب شکر منعم هیچ

ویژگی خاصی ندارد که آن را از دیگر اصول اخلاقی متمایز کند؛ بنابراین باید نتیجه بگیریم همه اصول پایه اخلاقی مقدم بر دین‌اند.

استدلال دوم که از نظر ساختاری شبیه همین استدلال است و آن نیز در کتاب **دین در ترازوی اخلاق** آمده این است که اساساً اگر بخواهیم دین را بپذیریم باید چند ارزش اخلاقی را مفروض بگیریم؛ از جمله اینکه خدا و جبرئیل و پیامبر راستگو هستند و مثلاً وقتی خدا یا پیامبر می‌گویند: «نماز شرعاً واجب است»، واقعاً نماز شرعاً واجب است، و آن‌ها قصد دروغ‌گویی و فریب‌دادن مخاطبان خود را ندارند و از واقع شریعت، آن‌گونه که هست، به ما خبر می‌دهند. تنها دلیلی که به سود راستگویی خدا یا پیغمبر یا امام یا هر کس دیگری که ما گواهی او را در اینجا باید بپذیریم در دست داریم همین است که راستگویی از نظر اخلاقی واجب است و افرادی که ما با آن‌ها سروکار داریم کسانی هستند که ارزش‌های اخلاقی را نقض نمی‌کنند. متکلم بزرگی مانند خواجه نصیرالدین طوسی این استدلال را در قالب این جمله خلاصه کرده است: «اگر حسن قبح شرعی باشد، به‌طور کلی منتفی خواهد شد». مقصود او این است که اگر، چنان‌که اشاعره می‌گفتند، راه کشف حسن و قبح به وحی و نقل منحصر باشد، امکان کشف حسن و قبح، چه شرعی و چه عقلی، به‌کلی منتفی می‌شود.

در این صورت، می‌توان پرسید که این ارزش اخلاقی که پیش‌فرض ما برای فهم دین است با دیگر ارزش‌های اخلاقی چه فرقی دارد و من ندیده‌ام کسی بتواند این تفاوت را نشان دهد. این هم یک نوع استدلال است. خلاصه این استدلال این است که شناخت شریعت بر مفروض‌گرفتن خوبی و وجود اخلاقی راستگویی متوقف است؛ پس خوبی و وجود اخلاقی راستگویی مقدم بر دین است؛ اما از آنجایی که خوبی و وجود راستگویی و دیگر ارزش‌های اخلاقی سرشت یکسانی دارند، دیگر ارزش‌های اخلاقی نیز بر دین یا اراده شارع تقدم دارند.

استدلال سومی که در این زمینه می‌توان مطرح کرد استدلال از راه تقدم اوصاف ذاتی خداوند بر اوصاف فعلی اوست. به‌نظر من «شارعیت» شبیه «خالقیت» است که یکی از اوصاف فعلی خداوند است، اما عدالت و حکمت و مهربانی خداوند و دیگر اوصاف و فضایل اخلاقی که ما به او نسبت می‌دهیم عین ذات/سرشت خداوند هستند. شرع یا شریعت نیز چیزی است که در مقام فعل از خداوند صادر شده است؛ بنابراین، می‌توان گفت اوصاف اخلاقی خداوند بر وصف شارعیت او مقدم‌اند؛ به این معنا که شارعیت او را به چارچوب اخلاق محدود می‌کنند، نه به این معنا که هر حکمی که از خداوند به‌عنوان شارع صادر می‌شود از اوصاف اخلاقی او سرچشمه می‌گیرد. ممکن است تشریح خداوند از منبع دیگری سرچشمه بگیرد، اما تا جایی که با آن اوصاف اخلاقی ذاتی خداوند منافات نداشته باشد پذیرش آن هیچ مشکلی ندارد.

استدلال چهارم به‌سود تقدم اخلاق بر دین به‌عنوان تقدم چارچوب بر محتوا استدلال از راه تقدم عقلانیت بر شریعت است. اگر به همین کتاب‌های فقیهان

اصولی مراجعه کنید می‌بینید لبّ کلام آن‌ها این است که روش استنباط شریعت «روشی عقلانی» است که اصول و مبانی آن از عقلا وام گرفته و بر قلمرو شریعت تطبیق شده است. علمای علم اصول فقه کوشیده‌اند از رهگذر مشاهده رفتار عقلا در خارج از قلمرو دین این روش را صورتبندی و سپس بر قلمرو شریعت تطبیق کنند. عقلانیت فقه و عقلانیت استنباط فقهی از این راه تأمین می‌شود.

به نظر من، این روش علی‌الاصول درست است؛ یعنی اگر بنای ما بر این باشد که فتاوایی که صادر می‌کنیم از نظر عقلانی موجه باشد، حتماً باید تقدم عقلانیت بر شریعت را بپذیریم. اینک می‌توان گفت بخشی از آن عقلانیت همین ارزش‌های اخلاقی است. در اخلاق دین‌شناسی هم توضیح داده شده است که ما دو نوع عقلانیت عملی داریم: یکی اخلاقی و دیگری مصلحت‌اندیشانه. می‌توان گفت هر دو نوع یا بخش عقلانیت عملی بر شریعت مقدم است. تقدم عقلانیت عملی اخلاقی بر شریعت یا فقه تعبیر دیگری است برای اشاره به تقدم اخلاق بر شریعت یا فقه.

استدلال پنجم استدلال از راه تقدم «قانون طبیعی» بر «قانون وضعی» است. عموم فقیهان ما قبول دارند که شریعت مجموعه‌ای از قوانین موضوعه است؛ البته واضع این قوانین موضوعه خداوند است. حال بحث بر سر این است که اولاً قوانین هنجاری منحصر در قوانین وضعی نمی‌شود، بلکه هنجارهایی وجود دارد که این هنجارها جزئی از سرشت و طبیعت انسان یا طبیعت، به معنای عام کلمه، است (براساس دیدگاه‌های مختلفی که درباره حقوق طبیعی و قانون طبیعی در اینجا وجود دارد)؛ و ثانیاً، قوانین طبیعی بر قوانین وضعی تقدم دارند، و این تقدم نیز تقدم چارچوب بر محتواست؛ یعنی هیچ قانون‌گذاری حق ندارد قانونی را وضع کند که متضمن نقض قوانین طبیعی است، و ارزش‌های اخلاقی هم بخشی از این قوانین طبیعی است؛ بنابراین، نتیجه این استدلال هم تقدم اخلاق بر دین یا شریعت خواهد بود.

به نظر من، علاوه بر این پنج استدلال، می‌توان استدلال‌های درون‌دینی هم به سود این ادعا اقامه کرد؛ البته شاید آن استدلال‌ها این ادعا را به نحو کلی ثابت نکنند، ولی باز هم می‌توان آن‌ها را به عنوان مؤید در اینجا مطرح کرد.

**حقانی فضل:** چرا شما مثلاً وجوب شکر منعم را به عنوان یک اصل پایه اخلاقی مقدم می‌کنید و بعد نتیجه می‌گیرید که همه اخلاق مقدم بر فقه است؟ چگونه از تقدم یک اصل اخلاقی پایه تقدم کل اخلاق بر فقه را نتیجه می‌گیرید؟ آیا مقصود شما از تقدم اخلاق بر فقه تقدم همه اخلاق بر فقه است یا فقط تقدم اصول پایه بر فقه؟ به نظر می‌رسد پل زدن از تقدم یک اصل اخلاقی بر فقه به تقدم تمام اخلاق بر فقه روش مند نیست.

**فنائی:** اصول یا فروع رובنایی اخلاق هم از همان اصول پایه استنتاج می‌شوند؛ یعنی

در واقع ادعا این است که ما مجموعه‌ای از اصول پایه داریم که باقی اخلاق از آن‌ها استنتاج می‌شوند. اگر آن‌ها هم به‌نحو منطقی از اصول پایه استنتاج شوند در این صورت کل اخلاق مقدم بر فقه می‌شود.

**حقانی فضل:** با این «اگر» همه چیز مشروط می‌شود؛ چون این اگر از آن طرف قضیه هم هست؛ چون نظریه شما در اخلاق دین‌شناسی در نهایت به اینجا می‌رسد که ما فهمی از ظاهر شریعت داریم که این فهم اگر با فهم ما از گزاره‌های اخلاقی تعارض پیدا کرد، آن‌گاه گزاره اخلاقی مقدم است. گزاره اخلاقی «در صورتی» مقدم است که درست استنتاج شده باشد. شما این نکته را مفروض گرفته‌اید و می‌گویید این کشف می‌کند که استنتاج ما از شریعت غلط بوده است. گویی ضریب اطمینانی به این جانب قضیه داده‌اید که ما هر چه گزاره اخلاقی داریم درست است و فهم ما از شریعت را تخطئه می‌کند؛ پس این «اگر» در هر دو طرف قضیه هست؛ به همین دلیل، من این نحوه توجیه تقدم را (که این‌ها هم نتیجه اصول پایه است) چندان روش‌مند نمی‌بینم، چون همین نحوه استدلال را در نقطه مقابل هم می‌توان داشت؛ مثلاً می‌گوییم اصل دینداری، مسلم و روشن است، دیگر فروع را هم ما از همین اصول نتیجه گرفته‌ایم. طریقه خواندن نماز صبح، رجم، منع زنان از بیرون رفتن از خانه و غیره را هم از این اصول اصلی نتیجه گرفته‌ایم. نکته فرعی دیگری هم که مایل‌ام توضیح بدهید این است که صفاتی همچون عدالت، حکمت را جزو صفات ذاتی دانستید، حال آنکه متکلمان ما این اوصاف را در زمره اوصاف فعلی خدا قرار می‌دهند و علم، حیات و قدرت را اوصاف ذاتی خدا می‌دانند و خیلی که این صفات را گسترش بدهند سمع و بصیر را هم به آن می‌افزایند؛ البته من بحث اصطلاحی ندارم، ولی به نظر می‌رسد صفاتی همچون عدالت و حکمت صفات فعل‌اند و همه مبتنی بر صفات ذاتی دیگری هستند، حال آنکه شما این‌ها را صفات ذات و پایه قرار دادید.

**فنایی:** در کتاب **اخلاق دین‌شناسی** این نکته را مطرح کرده‌ام که صرف تقدم وجودشناسانه یا معناشناسانه یا روان‌شناسانه اخلاق بر دین منطقاً ما را به این نتیجه نمی‌رساند که اگر این دو با هم تعارض پیدا کردند ما باید فهم خودمان را از متن دینی تغییر دهیم؛ زیرا از نظر معرفت‌شناسانه ما فقط در صورتی حق داریم چنین کنیم که توجیهی که به‌سود فهم خودمان از آن ارزش اخلاقی داریم قوی‌تر از توجیهی باشد که از ظاهر آن متن دینی به دست می‌آید. به‌نظم باید این نکته در کتاب باید با تفصیل بیشتری طرح می‌شد؛ پس قاعده کلی چنین است که هر گاه ما با موردی از تعارض دین و اخلاق مواجه شدیم باید ببینیم که دلایلی که به‌سود دوطرف وجود دارد چیست؛ سپس دلایل را سبک‌وسنگین کنیم و ببینیم اقتضای دلیل قوی‌تر چیست؛ بنابراین، علی‌الاصول، منطقاً ممکن است دلیلی که ما به‌سود

حکم شرعی داریم قوی‌تر از دلیلی باشد که از فهم آن ارزش اخلاقی داریم؛ یعنی اگر چنین باشد وظیفه عقلانی ما این خواهد بود که فهم خود از دین را بر فهم خود از اخلاق مقدم بداریم، نه برعکس؛ اما ادعای دیگری هم در آنجا کرده‌ام و گفته‌ام که به نظر می‌رسد درباره حقوق بشر، دلایلی که به سود این حقوق داریم قوی‌تر است از دلایلی که به سود احکام فقهی ناقض این حقوق داریم. توجه دارید که تغییر فهم ما از ارزش‌های اخلاقی در اثر شواهد دینی که ادعایی معرفت‌شناسانه است، با تقدم اخلاق بر دین که ادعایی معناشناسانه یا وجودشناسانه است، سازگار است؛ به تعبیر دیگر، دلیل تقدم معناشناسانه و وجودشناسانه اخلاق بر دین غیر از دلیل تقدم معرفت‌شناسانه اخلاق بر دین است. در دو مورد اول این تقدم به نحو مطلق اثبات می‌شود، اما در مورد سوم به نحو مشروط، یعنی به شرط قوی‌تر بودن دلیلی که به سود درک اخلاقی ما وجود دارد از دلیلی که علیه این درک وجود دارد.

اما در مورد اوصاف ذاتی و اوصاف فعلی خداوند، اگر از منظر تاریخی بنگریم حق با شماست؛ یعنی متکلمان سنتی ما اوصاف اخلاقی خداوند مانند وصف عدالت را از اوصاف فعلی خدا می‌دانند، اما به باور من چنین ادعایی درست نیست؛ زیرا این اوصاف در واقع فضایل اخلاقی‌اند و فضایل اخلاقی هم کمالاتی هستند که نمی‌توان گفت خداوند در مرتبه ذات از آن‌ها بی‌بهره است.

از اینکه بگذریم، به‌گمانم حتی اگر اوصاف خداوند را در ذیل اوصاف فعلی او بگنجانیم باز هم می‌توانیم ادعا کنیم که اوصاف فعلی خداوند در یک رتبه قرار ندارند، بلکه برخی از این اوصاف در طول برخی دیگر قرار دارند و مثلاً وصف عدالت با اینکه یکی از اوصاف فعلی است بر وصف شاعریت که آن هم یکی از اوصاف فعلی است تقدم دارد. اصولاً نزاع اشاعره و معتزله یا هواداران اخلاق دینی و (برخی از) هواداران اخلاق فرادینی را در قالب همین تقدم و تأخر می‌توان صورت‌بندی کرد؛ یعنی می‌توان گفت هواداران اخلاق دینی معتقدند وصف شاعریت خداوند بر وصف عدالت او تقدم دارد، درحالی‌که برخی از هواداران اخلاق فرادینی - یعنی آن‌ها که به وجود خدای شارع و تقدم اخلاق بر دین ایمان دارند - معتقدند 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».

**حقانی فضل:** پرسش دیگری که می‌خواهم طرح کنم این است که در کتاب **دین در ترازوی اخلاق** بر یک تفاوت تأکید کرده‌اید و آن تفاوت میان خدای شارع و خدای اخلاق یا ناظر آرمانی است. فرض کنید ناظر آرمانی بخواهد پیامی به ما بدهد؛ از چه طریقی اقدام خواهد کرد؟ یک طریق آن عقل یا عقلاست، اما اگر از طریق پیامبر چیزی را به ما گفت آن‌گاه شما آن را در زمره احکام فقهی لحاظ نمی‌کنید و برای

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق علوم تربیتی  
روان‌شناسیسال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۲۰۴

اگر خدا به‌عنوان ناظر آرمانی بخواهد حکم اخلاق را به ما گوشزد کند، از راه‌های مختلفی می‌تواند پیام خود را به ما منتقل کند و یکی از این راه‌ها نیز پیامبران، امامان و اولیای خدا هستند





فصلنامه نقدکتاب

اخلاق علوم تربیتی  
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۲۰۵

آن حکمی شبیه احکام فقهی صادر نمی‌کنید؟ بسیاری از آیات و روایات ناظر به اخلاقیات است. این‌ها حکم شرع است یا حکم ناظر آرمانی؟ در این صورت فهم ما از متن چگونه خواهد شد؟ فرض می‌کنیم این حیثیت‌ها جدا باشد و خدای اخلاقی بخواهد نکته‌ای را از طریق همین قرآن و پیامبر یا مثلاً امام و از طریق همین ظنون نقلی/شرعی به ما گوشزد کند؛ در این صورت چرا باید این دو از هم جدا شود و حکم کلی برای آن صادر شود؟

**فنایی:** من این را قبول دارم که دست خداوند در اینجا بسته نیست. اگر خدا به‌عنوان ناظر آرمانی بخواهد حکم اخلاق را به ما گوشزد کند، از راه‌های مختلفی می‌تواند پیام خود را به ما منتقل کند و یکی از این راه‌ها نیز پیامبران، امامان و اولیای خدا هستند، اما بحث بر سر محتواسست؛ یعنی پیامی که ما از این طریق دریافت می‌کنیم «حکم ارشادی» خداست، نه «حکم مولوی» او؛ بنابراین، ادعای من چند مقدمه دارد. این مقدمات به این شرح‌اند:

۱. از منظر هنجاری خدا دو حیثیت متفاوت دارد: یکی خدای شارع و دیگری خدا به‌عنوان ناظر آرمانی؛
۲. بنابراین، خدا دو نوع حکم داد: یکی مولوی و دیگری ارشادی؛
۳. خدا قادر است این دو نوع حکم را از راه‌های گوناگون مانند عقل و نقل و تجربه به بشر بیاموزد؛
۴. مفاد حکم ارشادی خداوند را نمی‌توان براساس تعبد پذیرفت؛
۵. مفاد حکم مولوی خداوند را می‌توان براساس تعبد پذیرفت؛
۶. در صورت تعارض حکم ارشادی خداوند با حکم مولوی او، اولی مقدم است (تقدم اخلاق بر دین)؛
۷. این تقدم تقدم چارچوب بر محتواسست، نه تقدم علت بر معلول.

ثمره عملی این تفکیک در مقدمه چهارم به بعد بیان شده است. در مورد احکام ارشادی ما نمی‌توانیم به ظاهر کلام خداوند تعبد بورزیم، بلکه ناگزیریم مفاد آن حکم را با ادله‌ای که به سود آن مفاد وجود دارد ارزیابی کنیم. آن دلیل ممکن است اغلب حدود و ثغور آن حکم یا معنای آن را تغییر دهد. اگر حکمی ارشادی باشد دیگر پذیرش آن براساس تعبد معنا ندارد. برخلاف حکم مولوی که باید آن را تعبداً بپذیریم. در مورد احکام ارشادی رابطه آن حکم با خدا موضوعیت ندارد؛ به این معنا که ما آن حکم را براساس آتوریته یا ولایت شرعی خداوند نمی‌پذیریم، بلکه براساس آتوریته یا ولایت ناظر آرمانی یا به تعبیر دیگر براساس آتوریته یا ولایت عقلی یا تجربی یا شهودی مستقلی که به سود آن در دست داریم می‌پذیریم. حکم ارشادی‌ای که به ما رسیده است حکم خدای شارع نیست؛ یعنی به خودی خود، جزئی از شریعت نیست، مگر اینکه ما قاعده ملازمه بین عقل و شرع را با تعریف سنتی از این قاعده بپذیریم. اگر این قاعده را بپذیریم آن‌گاه می‌توانیم بگوییم متناظر با هر حکم ارشادی در عقل یک حکم مولوی هم در شریعت وجود دارد، اما آن حکم مولوی که در اینجا وجود دارد متناظر با آن حکم ارشادی است؛ یعنی حکم جداگانه‌ای دیگری است که از راه حکم اول آن را کشف می‌کنیم.

به همین دلیل، بعضی از اصولیون گفته‌اند در برخی از این موارد وجود آن حکم متناظر اساساً لغو است؛ مثلاً در بحث وجوب مقدمه واجب خیلی از اصولیون می‌پذیرند که مقدمه واجب عقلاً واجب است، اما بحث بر سر این است که آیا از این وجوب عقلی می‌توانیم وجوب شرعی مقدمه را هم کشف کنیم یا نه. برخی از اصولیون استدلال کرده‌اند که اگر وجوب شرعی ذی‌المقدمه به همراه وجوب عقلی مقدمه برای توجیه و تحریک مکلف کافی باشد، جعل وجوب شرعی برای مقدمه لغو خواهد بود، و اگر نتواند مکلف را توجیه و تحریک کند باز هم لغو خواهد بود.

**آزاد:** به نظر من، در بحث شما درباره تقدم اخلاق بر دین «حیث اخلاقی» کاملاً روشن نمی‌شود. حیث اخلاقی و حیث فقهی دقیقاً چیست؟ شما درباره ناظر آرمانی و نظریه‌های اخلاقی فرمودید که همگان از نظر شهودی می‌فهمند که امر اخلاقی چیست، ولی ممکن است در تدوین نظریه و تطبیق آن بر مصادیق اختلاف داشته باشند و مصادیقی یافت شود که با آن نظریه سازگار نباشد. آیا حیث اخلاقی برای همه روشن است تا بتوانیم براساس آن اخلاق را مقدم بر دین کنیم و مدعی شویم که دین باید در چارچوب این حیث احکامش را به ما عرضه کند؟

**فناپی:** این ما نیستیم که اخلاق را مقدم بر دین می‌کنیم. 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 را کشف می‌کنید. پاسخ این است که از راه دلایلی که به سود این نظریه وجود دارد. شما باید آن دلایل را بررسی کنید. ممکن است این دلایل شما را قانع کند یا نکند.

**آزاد:** در واقع نظریات اخلاقی همان حیث را برای ما صورت‌بندی می‌کنند؟

**فنایی:** بله. آنچه من گفتم در واقع این است که ما در قلمرو اخلاق با مجموعه‌ای از شهودهای اخلاقی و فرااخلاقی سروکار داریم که نظریه‌های اخلاقی می‌کوشند صورت‌بندی منسجم و سازواری از آن شهودها به دست دهند و از آن صورت‌بندی دفاع کنند. اینکه در انجام چنین کاری چقدر موفق می‌شوند و چقدر موفق نمی‌شوند بحث دیگری است. انتهای منطقی نقدهایی که فیلسوفان اخلاق به نظریه‌های اخلاقی رقیب دارند به این بازمی‌گردد که یک یا چند شهود اخلاقی وجود دارد که نظریه رقیب با آن ناسازگار است؛ البته فیلسوفان اخلاقی داریم که می‌گویند این شهودها هیچ اعتباری ندارند، و ما باید این شهودها را از همان اول کنار بگذاریم؛ اما واقع مسئله این است که آن‌ها نیز هنگامی که می‌خواهند به سود نظریه خود و علیه نظریات رقیب استدلال کنند مجبورند به همین شهودها تمسک کنند.

**آزاد:** باز هم حیث اخلاقی روشن نیست. چه چیزی یک گزاره را از نظر سرشتی اخلاقی می‌کند و آن را از گزاره فقهی جدا می‌کند؟ ظاهراً شما معتقدید که در مورد فقه هم گفتمان تکلیف‌محوری باید تغییر کند. اگر گزاره ناظر به چه چیزی باشد آن‌گاه می‌گوییم این گزاره اخلاقی است؟ باید ناظر به کمال باشد یا ناظر به تکلیف یا ناظر به چیز دیگری؟

**فنایی:** در واقع پرسش شما به این بازمی‌گردد که اخلاق چیست؟ و مطالبه شما در اینجا این است که من معیاری به دست دهم که بتوان با آن معیار اخلاق را از فقه یا شریعت جدا کرد. ممکن است من موفق نشوم که چنین معیار قاطع و روشنی را در اینجا معرفی کنم؛ زیرا تعریف خود اخلاق و خود دین مشکل است و در این زمینه اختلاف نظر فراوانی وجود دارد؛ ولی صرف نظر از این اختلاف‌نظرها به نظر می‌رسد که همه ما یک تلقی و تعریف اجمالی از اخلاق و دین و مقولاتی از این دست در ذهنمان داریم که براساس همان تعریف اجمالی در اینجا با هم بحث می‌کنیم. بحث ما درباره الفاظ نیست. شما مفهومی از اخلاق و دین در ذهنتان دارید که این مفهوم به شما این امکان را می‌دهد که در این زمینه با من گفت‌وگو کنید، و بپرسید اخلاق یا حیث اخلاقی چیست. بحث بر سر این است که تعریفی که من از اخلاق دارم با تعریفی که شما از اخلاق دارید وجه مشترکی دارد یا ندارد. ادعای

من این است که اگر وجه مشترکی نداشته باشد اصلاً گفت‌وگو شکل نمی‌گیرد؛ یعنی در فرض نبود وجه مشترک شما درباره موضوعی سخن خواهید گفت و من درباره موضوعی دیگر. به نظرم تا حدی این مسئله روشن است که یک منبع هنجار و ارزش خاصی در اینجا وجود دارد که اسم آن را «اخلاق» گذاشته‌ایم. به‌گمان من، فقیهان سنتی نیز وقتی حکم عقل را از حکم شرع تفکیک می‌کنند، مرادشان کمابیش همین است؛ تفاوت در تعبیر است، یعنی تفکیک حکم عقل از حکم شرع عین یا متضمن تفکیک اخلاق از شریعت است.

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق‌علوم‌تربیتی  
وروان‌شناسیسال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۲۰۸

**آزاد:** فقیهان دقیقاً در همین جا اعتراض دارند و می‌گویند آنچه را شما به آن اخلاق می‌گویید ما به آن فقه می‌گوییم.

**فناپی:** بحث ما بر سر اسم نیست، بلکه بر سر ماهیت است. پرسشی که باید به آن بپردازیم این است که هنجارها از کجا سرچشمه گرفته‌اند. اگر این هنجارها از اراده خدای شارع سرچشمه گرفته باشند، آن‌گاه با شریعت و فقه سروکار داریم و شما می‌توانید نام آن را اخلاق دینی بگذارید. اما علاوه بر این منبع هنجار، یک منبع هنجار دیگر هم داریم که می‌گوید: عدالت خوب است، ظلم بد است، دروغ‌گویی بد و راست‌گویی خوب است. این خوبی و بدی که ما به راست‌گویی و دروغ‌گویی و غیره نسبت می‌دهیم غیر از وجوب و حرمت شرعی است که به این امور نسبت می‌دهیم. پرسش این است که آیا این خوبی و بدی تابع وجوب و حرمت شرعی و وابسته به اراده خدای شارع است یا برعکس، یا هیچ‌یک از آن‌ها تابع دیگری نیست. این پرسشی است که ما باید در اینجا به آن بپردازیم. 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.

**آزاد:** اما همه فقها که قائل به نظریه امرالاهی نیستند!

**فناپی:** بله، کاملاً حق با شماست، اما کسانی که به این نظریه قائل نیستند استقلال اخلاق از دین را پذیرفته‌اند؛ یعنی برخی از فقها از منظر کلامی/الاهیاتی معتزلی هستند.

**آزاد:** یعنی تقدم اخلاق بر دین تقدم ذاتی است یا تقدم ساختار بر محتوا؟

**فناپی:** اتفاقاً دیدگاه معتزله و عدلیه افراطی‌تر از دیدگاه بنده است؛ زیرا آن‌ها تقدم اخلاق بر دین را تقدم علت بر معلول می‌دانند، درحالی‌که من آن را تقدم چارچوب بر محتوا می‌دانم. مفاد تقریر سنتی از قاعده ملازمه همین است؛ یعنی می‌گوید شما هر

حکمی در عقل دارید (که منظور از عقل هم در اینجا اخلاق است) متناظر با آن حکم حکم دیگری در شرع دارید؛ یعنی گویا خدا موظف است متناظر با آن حکم عقلی یک امر یا نهی مولوی هم صادر کند. من معتقدم این الزام مبنایی ندارد. ما فقط می‌توانیم بگوییم بعضی از احکام شرعی از اخلاق سرچشمه گرفته‌اند، اما درباره همه احکام نمی‌توانیم چنین بگوییم. به هر حال دیدگاهی که من در مورد نوع تقدم اخلاق بر دین از آن دفاع می‌کنم (تقدم چارچوب یا ساختار بر محتوا) معتدل‌تر از دیدگاه معتزله است.

فصلنامه نقد کتاب

اخلاق علوم تربیتی  
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۲۰۹

**حقانی فضل:** اگر درست فهمیده باشم دیدگاه شما درباره ملاک تقسیم به ارشادی و مولوی این است که هر چیزی که از راه دیگری فهمیدنی باشد ارشادی خواهد بود، خواه از راه عقل باشد یا حس و غیره.

**فنایی:** ملاک این تفکیک به محتوا بازمی‌گردد، نه به راه کشف؛ چون من معتقدم که علی‌الاصول هم حکم مولوی و هم حکم ارشادی را می‌توان از راه‌های مختلف کشف کرد. اگر محتوای حکم کشف شده اخلاقی باشد ما آن را ارشادی محسوب می‌کنیم، اما اگر محتوا تعبدی یا قانونی باشد مولوی خواهد بود.

**حقانی فضل:** در واقع شما فقط عبادیات را تعبدی می‌دانید.

**فنایی:** نه. در باب معاملات هم می‌توانیم حکم تعبدی داشته باشیم؛ مثلاً حرمت شرعی خرید و فروش چیزهایی که از نظر شرع مالیت ندارد، اگر وجود چنین حکمی در شریعت را بپذیریم. چنین حکمی یک حکم مولوی و تعبدی در قلمرو معاملات است.

**حقانی فضل:** به نظر من باز هم سخن شما مبهم است. ملاکی که برای مولوی و ارشادی بودن احکام دارید ابهام دارد.

**فنایی:** مولویت در واقع به این معناست که کسی هست که حق صادر کردن دستور دارد و ما موظف‌ایم از دستورهای او اطاعت کنیم، تا حق او را ادا کرده باشیم، بدون اینکه فلسفه و حکمت آن دستورها را بدانیم؛ اما کسی که چنین حقی دارد ممکن است خصوصیات دیگری هم داشته باشد که برای داشتن آن ویژگی‌ها گاهی به جای آنکه اعمال ولایت کند و به ما دستور بدهد، ما را به سوی چیزی ارشاد کند؛ یعنی توجه ما را به وجود هنجاری جلب کند که آن هنجار به اراده او وابسته نیست، و اگر او نبود آن هنجار هم وجود داشت؛ یعنی عدالت خوب است، حتی اگر به فرض محال خدایی نباشد، یا خدایی باشد و هیچ حکم مولوی نداشته باشد، یا اگر خدایی باشد و نفیاً و اثباتاً درباره عدالت چیزی نگوید.

برخی از انسان‌ها  
برای اینکه  
ارزش‌های اخلاقی  
را مراعات کنند  
به یک ضمانت  
اجرائی و پاداش و  
مجازات اضافی نیاز  
دارند

**حقانی فضل:** ظاهراً معیار فهم مولوی و ارشادی بودن را اخلاقی بودن می‌دانید؛ یعنی اگر اخلاقی بود می‌شود ارشادی و اگر در حوزه اخلاق نبود می‌شود مولوی؟

**فناپی:** بله. همین‌طور است. البته نکته دیگری هم هست و آن اینکه گاهی خدا برای اینکه ضمانت اجرایی جدید و علی‌حده‌ای برای یک هنجار یا حکم اخلاقی ایجاد کند، مطابق با آن حکم اخلاقی، یک حکم مولوی هم صادر می‌کند، اما هیچ رابطه ضروری‌ای بین این دو وجود ندارد.

**حقانی فضل:** پس ممکن است خداوند در دایره اخلاق حکم مولوی صادر کند؟

**فناپی:** بله. ولی آن حکم مولوی مبتنی بر اخلاق است، و برای حفظ همان ارزش اخلاقی صادر شده، یعنی در این موارد، ما دو حکم داریم: یکی حکم اخلاق و دیگری حکم شارع.

**حقانی فضل:** آن‌گاه ثمره این تقسیم‌بندی چه می‌شود؟

**فناپی:** ثمره این تقسیم‌بندی درباره تعارض ظاهر می‌شود. اگر حکم ارشادی با حکم مولوی تعارض پیدا کند، حکم ارشادی مقدم است.

**حقانی فضل:** برخی می‌گویند ملاک مولوی و ارشادی بودن لغویت است؛ یعنی اگر دخالت مولوی شارع مستلزم لغویت بود حکم ارشادی است، اما اگر مستلزم لغویت نباشد حکم مورد نظر مولوی است، حتی اگر بتوانیم ثمره‌ای عقلانی هم بر آن بار کنیم. اگر ما دو حکم داشته باشیم آن‌گاه چه ثمری دارد؟ زیرا به نظر می‌رسد تأثیر و انبغاتی که از حکم مولا حاصل می‌شود، با در نظر گرفتن اینکه ممکن است مؤاخذه‌ای هم پشت آن باشد، بسیار قوی‌تر از حکم اخلاقی‌ای است که بدون مؤاخذه باشد.

**فناپی:** نکته‌ای که در اینجا هست این است که از نظر روان‌شناختی صرف درک ارزش‌های اخلاقی و ارزش بودن آن‌ها برای تحریک بعضی از انسان‌ها کافی نیست؛ یعنی برخی از انسان‌ها برای اینکه ارزش‌های اخلاقی را مراعات کنند به یک ضمانت اجرایی و پاداش و مجازات اضافی نیاز دارند. این همان موردی است که دخالت خداوند در قلمرو اخلاق به‌عنوان مولا و صدور حکم مولوی متناظر در آن زمینه را توجیه می‌کند.

**حقانی فضل:** ظاهراً شما در تقسیم اولیه‌تان دلیل مولویت را جدا می‌کنید، ولی

حالا چنان سخن گفتید که گویی دلیل مولویت در اخلاق هم می‌آید. براین اساس، خداوندی که اعمال مولویت می‌کند فقط خدای شارع نیست، بلکه خدای اخلاق هم می‌تواند اعمال مولویت کند.

**فنایی:** نتیجه اعمال مولویت حکم اخلاقی نیست، بلکه حکمی شرعی است که در راستای حکمی اخلاقی از شارع صادر می‌شود. رابطه اخلاق و شریعت شبیه رابطه اخلاق و قانون در جوامع مدرن است. در این جوامع نیز گاهی قانون‌گذار عرفی، به علت حفظ برخی از ارزش‌های اخلاقی، ضمانت اجرایی قانونی وضع می‌کند؛ یعنی کاری که اخلاقاً ممنوع است قانوناً هم ممنوع می‌شود. در این مورد نیز رابطه اخلاق با قوانین عرفی دقیقاً شبیه رابطه اخلاق با قوانین شرعی است؛ یعنی حکم مولوی یا حکم قانونی تابع حکم اخلاق است، نه برعکس؛ به تعبیر دیگر، شریعت و اخلاق انطباق و هم‌پوشانی کامل ندارند، بلکه نسبتشان عموم و خصوص من وجه است؛ اما نکته مهم این است که آن دسته از احکام شرعی که نظیری در اخلاق ندارند نیز با احکام اخلاقی سازگاری حداقلی دارند، یعنی آن‌ها را نقض نمی‌کنند.

**حقانی فضل:** اگر خداوند می‌خواست سنت و سیره‌ای رایج در محیط نزول اسلام را به قانون دائمی تبدیل کند چه باید می‌کرد؟ در واقع پرسش این است که به چه ملاکی تأسیس و امضا را از هم جدا می‌کنید؟ امضا عین جعل و عین تأسیس است؛ لذا امضایی بودن ثمره‌ای ندارد که شما این همه نتیجه بر آن بار کنید. اگر کسی ادعا کند که امضای شارع به معنای تأسیس شارع است در این صورت چه پاسخی خواهید داد؟

**فنایی:** این همان دیدگاه سنتی است. دیدگاه سنتی می‌گوید هر چیزی را که خداوند امضا کند به طور اتوماتیک و به صرف امضا تبدیل به حکم ابدی می‌شود. ادعای من در **اخلاق دین‌شناسی** در مورد ثمره این تقسیم‌بندی این است که اگر حکمی امضایی باشد اثبات موقتی بودن آن راحت‌تر است، یعنی در مورد برخی از احکام امضایی می‌توان دلیل جداگانه‌ای به سود موقتی بودن آن حکم ارائه کرد. این دلیل می‌گوید: امضای شارع نمی‌تواند ماهیت آن حکم را تغییر دهد؛ یعنی اینکه حکمی موقت است یا ابدی به سرشت خود آن حکم بازمی‌گردد، نه به سرشت قانون‌گذار. قانون‌گذار، ولو اینکه عالم به غیب باشد، نمی‌تواند حکمی را که ذاتاً موقت است به حکمی ابدی تبدیل کند، یا حکمی را که ابدی است به حکمی موقت تبدیل کند.

بنابراین، برای تشخیص موقتی یا دائمی بودن یک حکم در قلمرو احکام امضایی نمی‌توانیم به عموم و اطلاق ادله تمسک کنیم، بلکه باید آزمایشی ذهنی

ترتیب دهیم و ببینیم که اگر امضای شارع نبود آیا هنوز هم عرف به آن حکم عمل می‌کرد یا نه. در اینجا ابدی بودن یا موقتی بودن امضای شارع تابع بود و نبود چیزی است که شارع امضا کرده است. اگر عرفی وجود نداشته باشد چیزی وجود نخواهد داشت که شارع امضا کند؛ بنابراین، درباره احکام امضایی راحت‌تر می‌توان اثبات کرد که بعضی از این احکام موقتی هستند. این همان ثمره‌ای است که خود من برای این تفکیک قائل هستم، اما در مورد احکام تأسیسی اثبات موقتی بودن آن‌ها مشکل‌تر است.

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق‌علوم‌تربیت  
وروان‌شناسیسال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۲۱۲

**حقانی فضل:** یعنی تفاوت آن‌ها فقط در دشواری و آسانی است؟ یعنی ممکن است خدا یک حکم موقت هم تأسیس کند؟ فرض کنید چیزی عرف بوده و شما تصور می‌کنید که اگر امضای شارع نبود امروزه دیگر از آن عرف خبری نبود و فرض کنید خدا تصمیم بگیرد آن را ابدی کند؛ یعنی رسمی در یک جامعه بوده و نکته مثبتی داشته است، اگر خدای شارع بخواهد این حکم امضایی را دائمی کند، راهی جز همان امضا ندارد، ولی شما می‌گویید استمرار نداشتن آن عرف با صرف نظر از امضای شارع باعث می‌شود ما از آن رفع ید کنیم.

**فناپی:** اگر نکته مثبتی داشت استمرار پیدا می‌کرد. مسئله این است که آن بنا و قرارداد عرفی حکمت یا مصلحتی داشته است. اگر آن حکمت یا مصلحت دائمی باشد، امضای شارع هم دائمی خواهد بود، اما اگر دائمی نباشد، صرف امضا در آن تولید مصلحت نمی‌کند، اما پرسش این است که ما از کجا می‌فهمیم که آن حکمت یا مصلحت هنوز هم وجود دارد؟ از بقا یا استمرار آن عرف.

**حقانی فضل:** قوت دلیل را می‌گویید؟

**فناپی:** بله. در واقع اگر شما بتوانید نشان دهید حکمت یا مصلحتی که موجب امضا شده است هنوز هم وجود دارد نشان داده‌اید که امضای شارع هم هنوز وجود دارد؛ چون موضوع امضا خود عرف نیست، بلکه همان حکمت یا مصلحتی است که مبنای آن عرف است؛ تا وقتی که آن حکمت و مصلحت هست امضا هم هست. من این را کاملاً قبول دارم، اما اگر در طی زمان و در اثر تغییر اوضاع و شرایط بتوان آن حکمت و مصلحت را از راه بهتر و با حکم دیگری به نحو بهتری تأمین کرد، در این صورت امضای حکم قبلی هم استمرار نخواهد یافت. احکام شرعی تابع اهداف شرعی یا مقاصد شریعت‌اند و عقلانیت ابزاری اقتضا می‌کند که در صورت ناکارآمدی یک حکم در تحقق هدف یا وصول به مقصد آن حکم تغییر کند و جای خود را به حکم دیگری بدهد که کارآمدی لازم را دارد.



**حقانی فضل:** در واقع محل نزاع در این است که ملاک عرف امضا شده است یا خود عرف، و این خود بحث مفصلی است.

**فنایی:** بله. همین‌طور است.

**حقانی فضل:** در کتاب **اخلاق دین‌شناسی** تصریح کرده‌اید که شارع احکام متغیر دارد، ولی نمونه‌ای ذکر نکرده‌اید. به جز موارد نسخ‌شده که تقریباً ارتباطی به بحث شما ندارد، اگر نمونه‌ای باشد خوب است.

فصلنامه نقدکتاب

**اخلاق علوم تربیتی**  
**روان‌شناسی**

سال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۲۱۳

**فنایی:** آنچه من در آن کتاب گفته‌ام این است که هر نظام حقوقی اگر بخواهد مشکلات حقوقی جامعه‌ای را که قرار است در آن جامعه این نظام حقوقی پیاده شود حل کند باید ترکیبی از احکام ثابت و موقت داشته باشد و اگر شریعت را یک نظام حقوقی بدانید از این قاعده مستثنا نیست؛ یعنی در واقع دلیل پیشینی آورده‌ام بر ضرورت وجود احکام متغیر در قلمرو دین. برخلاف دیدگاه سنتی که می‌گوید جاودانگی شریعت به این است که همه احکام آن ابدی باشد، بنده می‌خواهم بگویم که جاودانگی شریعت به این است که احکام آن ترکیبی از احکام جاودانه/ثابت و موقت/متغیر باشد. در مواردی که حکم شریعت موقت است، آن حکم موقت جای خود را به حکم شرعی دیگری می‌دهد. این سخن به این معناست که در مورد برخی از موضوعات شارع به جای اینکه یک حکم داشته باشد دو یا بیش از دو حکم دارد. هیچ دلیلی وجود ندارد که نشان دهد در شریعت هر موضوعی فقط یک حکم دارد یا می‌تواند داشته باشد. این تلقی از خاتمیت نادرست است.

نکته دیگری که در اینجا هست و من در آن با شما اختلاف نظر دارم همین بحث نسخ است. چرا شما می‌گویید نسخ هیچ ارتباطی با این بحث ندارد؟ اگر شریعت در زمان حیات پیامبر سیال و در حال تحول بوده، و اگر خدای شارع در زمان حیات پیامبر اکرم در حکم خود نسبت به برخی موضوعات، از جمله قبله، احکام روزه یا برخی از احکام جهاد، تجدیدنظر کرده و این تجدیدنظر در قرآن هم آمده، در این صورت پرسش این است که چرا با رحلت پیامبر اکرم (ص) ناگهان همه احکام ثابت می‌شوند. رحلت پیامبر که تغییری در سرشت خداوند ایجاد نمی‌کند. خدا همان خداست. خدایی که قادر است در زمان حیات پیامبر حکمش را تغییر دهد، و حکم جدیدی را به جای حکم قبلی خود بنشاند، علی‌الاصول قادر خواهد بود که بعد از رحلت پیامبر نیز چنین کاری را بکند.

البته ممکن است بپرسید که «اگر خدا نظرش را تغییر داد، با فرض درمیان نبودن پیامبر چگونه این حکم جدید خودش را به ما ابلاغ خواهد کرد؟». پاسخ این است که خدا می‌تواند از راه‌های دیگر، از جمله از طریق امام، عقل و تجربه، حکم جدید خود

من فکر می‌کنم  
ربایی که در جهان  
مدرن داریم با  
ربایی که در گذشته  
بوده است فرق  
می‌کند و حکم  
حرمت آن ربا را  
نمی‌توان به این ربا  
نسبت داد

راه ما ابلاغ کند؛ بنابراین، من معتقدم نسخ مختص زمان حیات پیامبر نیست. البته این نسخ را خود خداوند انجام می‌دهد و ما آن را «کشف» می‌کنیم، نه اینکه خودمان حکم خدا را نسخ کنیم که نوعی بدعت در دین است.

**حقانی فضل:** درباره نسخ توضیحی بدهم و آن اینکه لبّ صحبت شما به تغییر شرایط و جهان و غیره بازمی‌گردد، اما در مورد نسخ به نظر من چنین نبوده و خداوند گاهی نسخ را هم با اعلام اینکه می‌خواهم تغییرش دهم ابلاغ کرده است؛ مثلاً درباره مرتکبان زنا می‌گوید آن‌ها را در خانه حبس کنید تا بعد بگویم با آن‌ها چه کنید. در آیه ۱۵ سوره نسا می‌فرماید: «فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفیهن الموت او یجعل الله لهنّ سبیلاً»؛ یعنی خدا از همان ابتدا تصریح می‌کند که این حکم موقت است. این توضیحی بود در ادامه مطلب ذکرشده؛ اما پرسش دیگر من این است که پیش فرض بحث شما لزوم عقلایی بودن شریعت است، درحالی‌که شارع در مواردی بنائات عقلی را رد کرده است، مثل ربا.

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی  
وروانشناسی

سال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۲۱۴

**فناپی:** درباره نسخ در واقع دو نوع نسخ را باید از یکدیگر تفکیک کنیم. یکی موردی که از همان آغاز قانون‌گذار به صراحت اعلام می‌کند که حکم او موقتی است، اما در نوع دوم نسخ اعلام نمی‌کند، بلکه با تغییر اوضاع و شرایط حکمش را عوض می‌کند. اما در مورد پرسش جدید شما باید عرض کنم که به نظر من این پرسش به انواع عقلانیت عملی و تعارض عقلانیت اقتصادی با عقلانیت اخلاقی و راه حل این تعارض بازمی‌گردد. فیلسوفان اخلاق در این زمینه اختلاف نظر دارند و راه حل‌های مختلفی برای حل این تعارض پیشنهاد کرده‌اند. راه حلی که به نظر خود من قابل دفاع‌تر و با شهودهای ما بیشتر سازگار است این است که عقلانیت اخلاقی چارچوب عقلانیت اقتصادی است؛ یعنی اگر عقل مصلحت‌اندیش حکمی دارد یا عقلاً حکمی دارند که براساس مصلحت و سود و زیان شخصی کاری را عقلانی می‌دانند، ما به شرطی می‌توانیم آن را بپذیریم که آن حکم ارزش‌های اخلاقی را نقض نکند.

در مورد ربا هم می‌توان به اشکال شما چنین پاسخ داد که تصرفی که شارع در اینجا کرده به‌استناد تقدم عقلانیت عملی اخلاقی بر عقلانیت عملی اقتصادی است؛ چون ربا در واقع مصداقی از ظلم است. کسانی که در زمان نزول قرآن از افراد سرمایه‌دار تقاضای قرض می‌کردند و به‌ناگزیر تن به ربا می‌دادند برای تأمین ضروریات اولیه زندگی خود به پول نیاز شدیدی داشتند و افراد ثروتمند به جای اینکه به وظیفه اخلاقی خود عمل کنند و نیاز آنان را برطرف کنند؛ از این نیاز سوء استفاده می‌کردند و به جای اینکه از طریق اعطای وام بدون بهره نیاز اقتصادی آن نیازمندان را برطرف کنند با سوء استفاده از این نیاز شکاف طبقاتی را بیشتر می‌کردند. این مسئله‌ای است که از نظر اخلاقی اصلاً پذیرفتنی نیست.

به همین دلیل، من فکر می‌کنم ربایی که در جهان مدرن داریم با ربایی که در گذشته بوده است فرق می‌کند و حکم حرمت آن ربا را نمی‌توان به این ربا نسبت داد. آن ربا ربای مصرفی است، درحالی‌که این ربا ربای تولیدی است. نیاز به پول برای تهیه غذا، خوراک و پوشاک (ربای مصرفی) غیر از نیاز به پول برای سرمایه‌گذاری و کسب درآمد و سود (ربای تولیدی) است.

**عطیه خردمند:** اگر تفسیر شما از ربا این است در این صورت درباره قیاس چه نظری دارید؟ چون در روایات فراوانی قیاس نهی شده است.

**فنایی:** این مسئله به فهم ما از روایات بازمی‌گردد. اگر شما بیرون از دین و براساس تحقیقات عقلانی و معرفت‌شناسانه به این نتیجه برسید که قیاس یا استدلال قیاسی یکی از منابع معرفت است، ناگزیر خواهید شد این روایات را به‌گونه دیگری تفسیر کنید. اتفاقاً بعضی از علمای ما هم در این زمینه چنین ادعایی دارند؛ حتی همان علمای سنتی. آن‌ها معتقدند قیاسی که در این روایات نفی شده قیاس در ظرف وجود نص است؛ یعنی اگر ما روایت معتبری داشته باشیم نمی‌توانیم با قیاس مفاد آن روایت را نفی کنیم. در واقع از نظر قوت معرفت‌شناسانه، نص مقدم بر قیاس است، اما در ظرف فقدان نص ما حق داریم قیاس کنیم. این مطلب را بعضی از علمای شیعه نیز گفته‌اند. براین اساس، اجتهاد به رأی و قیاسی که در روایات نهی شده، اجتهاد در مقابل نص است. از اینکه بگذریم، در مورد حرمت ربا قیاس نمی‌کنیم، بلکه براساس قرائن و شواهد توضیح می‌دهیم که ربایی که حرام شده است مطلق ربا نیست، بلکه نوع خاصی از ربا است؛ یعنی ربایی که در قرآن تحریم شده درباره ربای مصرفی است. ربای مصرفی ظلم در حق نیازمندان است، اما ربای تولیدی چنین نیست، بلکه ممنوع کردن آن ظلم در حق کسانی است که ثروتی را از راه مشروع اندوخته‌اند و مالیات آن را هم پرداخت کرده‌اند؛ به تعبیر دیگر، حرام کردن ربای تولیدی رونق اقتصادی را از میان می‌برد و شکاف طبقاتی را بیشتر می‌کند.

**خردمند:** اگر بپذیریم قیاس بنای عقلا باشد در این صورت نباید اجتهاد در مقابل نص را هم تخطئه کنیم، بلکه باید آن را هم توجیه کنیم.

**فنایی:** ادعای آن دیدگاه این است که از نظر معرفت‌شناسانه نص قوت و اعتبار بیشتری از قیاس دارد. اساساً کسانی که به سراغ قیاس می‌رفتند دلیلشان همین بود که ما نص معتبر نداریم. اگر اشتباه نکنم، ابوحنیفه می‌گفت ما فقط ۱۹ روایت معتبر داریم؛ بنابراین اگر بخواهیم احکام موضوعات دیگری را که در آن روایات معتبر مطرح نشده است استنباط کنیم چاره‌ای به جز قیاس نداریم، اما علمای شیعه و برخی

علمای مذاهب فقهی دیگر از اهل سنت، از جمله شافعی، معتقدند اولاً اعتبار روایات در حد اعتبار قرآن است و همان اعتبار و ارزش معرفت‌شناسانه‌ای را که ما برای قرآن قائل ایم برای این روایات هم باید قائل باشیم، و ثانیاً به مقدار کافی روایات معتبر داریم؛ بنابراین، دیگر جایی برای رجوع به قیاس باقی نخواهد ماند.

**حقانی فضل:** به نظر می‌رسد طبق دیدگاه شما آنچه در کل مقدم است یا دلایل عقلی قوی است که از فهم ما از شریعت قوی‌تر باشد یا حرف عقلی همه عالم، نه عقلی یک قوم یا یک فرهنگ که چندان قوت ندارد و نمی‌تواند ملاک باشد؛ چون عقلانیت یک مسئله اخلاقی است و ارزش‌های اخلاقی در اصول عامی منحصر می‌شود که همه عقلی اخلاق بر آن توافق داشته باشند، نه اینکه امری اختلافی باشد. شما عملاً و حتی نظراً عقلانیت مدرن را ترجیح داده‌اید. پرسش من این است که زمانی همه عقلا برده‌داری را قبول داشتند و می‌گفتند اگر برده‌داری نباشد نمی‌توان زندگی کرد، از یونان باستان گرفته تا دیگر کشورها، و حتی چه بسا هنوز هم باشد. امروز دیگر در مبانی مدرن و در زمره حقوق بشر نادرستی این مسئله بديهی است و تلاش‌های اجتماعی زیادی هم صورت گرفت تا این مسئله در غرب منتفی شد. ملاک شما کدام عقلانیت است؟ عقلی امروز یا عقلی گذشته؟ اگر عنصر مکان و زمان را در این مسئله دخیل کنیم آن‌گاه پرسش این است که عقلی کجا و عقلی چه زمانی؟ اگر بخواهیم بگوییم همه عقلا، آن‌گاه به نظر می‌رسد نتیجه نظریه شما خیلی حداقلی خواهد شد؛ چون این مسئله خیلی اختلافی است و فقط برخی ارزش‌های عقلی اولی می‌ماند که همه قبول دارند. به نظر می‌رسد شما برای اینکه این مسئله را قدری توسعه دهید و تعداد گزاره‌های اخلاقی را که بر شریعت می‌چربد بیشتر کنید عقلانیت مدرن را ترجیح داده‌اید.

**فناپی:** پرسش بسیار جالبی است. یکی از ابهاماتی که در کتاب **اخلاق دین‌شناسی** وجود دارد در همین زمینه است. بعضی از دوستان دیگر، مانند جناب دکتر حسین واله، نیز در مقاله مفصلی که نوشته‌اند، شبیه همین نقد را طرح کرده‌اند. ایشان گفته‌اند که من در **اخلاق دین‌شناسی** ادعا کرده‌ام عقلانیت سنتی غیر از عقلانیت مدرن است، و سپس ادعا کرده‌ام که عقلانیت مدرن بر عقلانیت سنتی مقدم است، بدون اینکه دلیلی به سود این ادعا بیاورم. من می‌پذیرم که نتوانسته‌ام منظورم را به خوبی بیان کنم. اینک می‌کوشم آن ابهام را برطرف کنم.

درباره عقلانیت از دو منظر متفاوت می‌توان سخن گفت: یکی منظر هنجاری/تجویزی و دیگری منظر توصیفی/تاریخی. عقلانیت به‌عنوان مقوله‌ای هنجاری فراتاریخی است و مدرن و سنتی ندارد. هنجارهای عقلانیت به این معنا جهان‌شمول، فراتاریخی، فرازمانی و فرامکانی‌اند و به دوره‌ای خاص اختصاص

فصلنامه نقدکتاب

**اخلاق علوم تربیتی  
و روان‌شناسی**سال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۲۱۶

به نظر من عقل سه  
کارکرد اصلی دارد:  
کارکرد اول و دوم  
آن معرفت‌شناسانه  
است و کارکرد  
سوم آن هنجاری یا  
کنشی

ندارند. اگرچه فهم و صورت‌بندی عقلاً از عقلانیت ممکن است در طول زمان و در عرض جغرافیا تغییر کند، اما واقعیت‌های هنجاری‌ای که در این مورد با آن‌ها سروکار داریم جهان‌شمول و ابدی‌اند و به اصطلاح سنتی جزئی از طبیعت‌اند.

اما درباره عقلانیت از منظر دیگری نیز می‌توان سخن گفت که همان منظر توصیفی/ تاریخی است. از این منظر یک عقلانیت واحد نداریم، بلکه به معنای دقیق کلمه عقلانیت‌ها داریم. از این منظر می‌توان عقلانیت مدرن را از عقلانیت سنتی تفکیک کرد و ویژگی‌های هر یک از آن‌ها را فهرست کرد، همان‌گونه که درباره اخلاق یا هر چیز دیگری هم می‌توان چنین تفکیک و تمایزی را قائل شد. در واقع از منظر توصیفی موضوع بحث خود عقلانیت نیست، بلکه فهم و برداشت و تفسیر انسان‌ها یا گروهی از انسان‌ها از عقلانیت است. عقلانیت یکی است، اما درک انسان‌ها از عقلانیت یکسان نیست.

آنچه در فصل سوم اخلاق دین‌شناسی درباره مقایسه عقلانیت سنتی و مدرن آمده است، بحث توصیفی تاریخی است، و نتیجه‌ای که من از آن بحث گرفته‌ام این است که برداشت انسان مدرن از عقلانیت، بنا به دلایلی که ذکر کرده‌ام، به واقع عقلانیت نزدیک‌تر است. تفاوت عمده‌ای که در آنجا بین عقلانیت سنتی و مدرن قائل شده‌ام در واقع به پیش‌فرض‌های عقلانیت بازمی‌گردد، نه به خود عقلانیت؛ از جمله جزم‌اندیشی در برابر تواضع عقلانی، امکان حصول یقین در برابر عدم امکان آن، اعتبار علم ظنی، وصول به حقیقت در برابر تقرب به حقیقت و غیره.

**صالحی:** اگر بخشی از پروژه شما را فراخوانی برای بدنه سنتی جامعه بدانیم که به عقلانیت، به‌ویژه عقلانیت عرفی، بهای بیشتری بدهند، در این صورت چگونه می‌توان از کسانی که پارادایم حاکم بر جهان مدرن را قبول ندارند خواست ضوابط و عقلانیت آن را بپذیرند؟

**فنایی:** این پرسش تعبیر دیگری است از یکی از پرسش‌هایی که قبلاً مطرح شد و ناظر به همان تفاوت عقلانیت مدرن و عقلانیت سنتی است. در واقع فراخوانی که در اینجا هست این است که مخاطبان به سمت عقلانیت بیایند؛ یعنی از تفسیر نادرست عقلانیت دست بردارند و تفسیر درست عقلانیت را به جای آن بنشانند، نه اینکه به سمت عقلانیت مدرن بیایند، صرفاً به سبب اینکه مدرن است. تعبیر مدرن در اینجا تا حدی رهن است. چنان‌که قبلاً توضیح دادم، به این دلیل چنین تعبیری را به کار برده‌ام که داشته‌ام آن را توصیف می‌کرده‌ام، اما هنگامی که پای توصیه/تجویز در میان است عقلانیت مقوله‌ای فرازمانی و فرامدرن و فراسنتی است؛ البته ممکن است دیگران دعوت ما را به عقلانیت بپذیرند یا نپذیرند.

**صالحی:** کسانی که از عقلانیت مدرن سخن می‌گویند معمولاً تعبیر reason را به کار

می‌برند. تعریفی که شما از عقل دارید چه ارتباطی با reason و intellect دارد؟ ظاهراً شما برای عقل غیر از شأن پردازشگری، شأن کاشفیت هم قائل‌اید. دامنه این کاشفیت تا کجاست و چه چیزهایی را شامل می‌شود؟

**فناپی:** به نظر من عقل سه کارکرد اصلی دارد: کارکرد اول و دوم آن معرفت‌شناسانه است و کارکرد سوم آن هنجاری یا کنشی. کارکرد معرفت‌شناسانه اول عقل همان استدلال است. در اینجا عقل شأن پردازشگری دارد و منبع ثانویه معرفت است. عقل استدلالی داده‌هایی را از منابع اولیه معرفت می‌گیرد و با هم ترکیب و پردازش می‌کند و به نتیجه جدیدی می‌رسد. نتیجه این پردازش هم نوعی معرفت است؛ در واقع، وقتی عقل ما داده‌ها را پردازش می‌کند، غرض از این پردازش این است که ما به معرفت تازه‌ای برسیم؛ ولی این منبع معرفت ثانویه محسوب می‌شود که بدون وجود آن منابع اولیه معرفت بلاموضوع می‌شود؛ یعنی عقل استدلال‌گر مواد خام خودش را باید از منابع دیگر معرفت مانند حافظه، تجربه، گواهی دیگران و غیره بگیرد.

عقل به یک معنای دیگر هم منبع معرفت است و آن همان شهود است؛ البته در باب ماهیت این شهود بین فیلسوفان اختلاف نظر وجود دارد، اما بعضی از فیلسوفان شهودگرا، یعنی فیلسوفانی که به شهود به‌عنوان یکی از منابع اولیه معرفت قائل‌اند، معتقدند قوه‌ای که مسئول این شهود است همان عقل است؛ یعنی پذیرش شهود به‌عنوان نوعی معرفت مستلزم افزودن قوه جدیدی به قوای ادراکی نیست. براساس این دیدگاه، عقل هم منبع اولیه معرفت است (عقل شهودگر) و هم منبع ثانویه معرفت (عقل استدلال‌گر).

برخی دیگر از شهودگرایان معتقدند شهود نوعی perception است؛ یعنی نوعی ادراک فراحسی که شبیه ادراک حسی است. به هر تقدیر، موضوع یا متعلق این شهود «گزاره» است؛ بنابراین، این شهود از سنخ دانش گزاره‌ای/علم حصولی است، نه از جنس علم حضوری؛ مثلاً کسانی که در قلمرو اخلاق شهودگرا هستند می‌گویند ما از طریق شهود صدق برخی از گزاره‌های اخلاقی را درک می‌کنیم؛ یعنی قضیه «راستگویی خوب است» قضیه‌ای است که ما صدق آن را شهود می‌کنیم. گزاره‌ها یا قضایای شهودی بدیهی‌اند و استدلالی به سود آن‌ها وجود ندارد و اساساً امکان ندارد بتوانیم به سود آن‌ها استدلال کنیم. قضایای شهودی عرض‌عریضی دارند؛ این شهود می‌تواند منطقی، معرفت‌شناسانه، ریاضی یا متافیزیکی باشد. این‌ها انواع و اقسام شهودهایی است که برخی از فیلسوفان و معرفت‌شناسان آن‌ها را کار عقل می‌دانند به‌عنوان منبع اولیه معرفت.

یک نکته حاشیه‌ای عرض کنم و آن اینکه بر همین اساس می‌توان علیه شکاکان اخلاقی محلی (local) دلیلی اقامه کرد. شکاکان اخلاقی محلی کسانی هستند که فقط در قلمرو اخلاق شکاک‌اند، اما در دیگر قلمروها شکاک نیستند. دلیلی که می‌توان علیه آن‌ها اقامه کرد این است که اگر شما بخواهید موضع شکاکانه خود درباره اخلاق را توجیه

کنید مجبورید وجود و اعتبار مجموعه‌ای از شهودهای معرفت‌شناسانه را مفروض بگیرید؛ چون توجیه معرفت‌شناسانه خودش یکی از مقولات معرفت‌شناسی است. اینکه اساساً معنا و معیار توجیه چیست و چه چیزی توجیه محسوب می‌شود، اینکه توجیه درجات مختلف دارد یا ندارد و اینکه توجیهی که ما برای یک باور نیاز داریم چه نوع توجیهی است، این‌ها همه از طریق هنجارهایی تعیین می‌شود که فیلسوفان معرفت‌شناس می‌کوشند آن‌ها را صورت‌بندی کنند؛ در واقع معرفت‌شناسی یعنی صورت‌بندی و سازوارکردن شهودهای معرفت‌شناسانه. البته این ادعا را همه معرفت‌شناسان قبول ندارند؛ مثلاً کسانی که معرفت‌شناسی را به روان‌شناسی فرومی‌کاهند این ادعا را قبول ندارند، ولی عموم معرفت‌شناسان چنین چیزی را قبول دارند.

حال پرسش این است که شکاکان محلی اخلاقی برای اینکه دیدگاه شکاکانه خودشان درباره قلمرو اخلاق را توجیه معرفت‌شناسانه کنند مجبورند پیش‌فرض‌هایی را در معرفت‌شناسی مفروض بگیرند، و این پیش‌فرض‌ها شهودی است. پرسش این است که چه تفاوتی بین شهودهای معرفت‌شناسانه و شهودهای اخلاقی وجود دارد که شما اعتبار شهودهای اخلاقی را زیر سؤال می‌برید، اما اعتبار شهودهای معرفت‌شناسانه را مفروض می‌گیرید. به‌گمان من فرق فارق میان این دو نوع شهود وجود ندارد و لذا شکاکیت محلی در قلمرو اخلاق قابل دفاع نیست.

**صالحی:** ظاهراً شما به آموزه فطرت معتقد هستید و در اخلاق دین‌شناسی گفته‌اید: «شریعت بالقوه حرفی برای گفتن دارد، اما مخاطب دین و مفسر متون دینی هر دو باید عاقل باشند تا استعداد متن در خلق معنا به فعلیت برسد». شما این را معنای عمیق فطری بودن دین دانسته‌اید و هنجارهای عقلانیت را مهم‌ترین بخش رکن بیرونی معرفت دینی قلمداد کرده‌اید. لطفاً دیدگاه خود را درباره فطرت و نسبت آن با عقلانیت بیشتر توضیح دهید.

**فنایی:** فطرت دو معنا دارد: یکی نحوه آفرینش به‌طور کلی، و دیگری نحوه آفرینش انسان. منظور من در اینجا همان نحوه آفرینش انسان است که همان «سرشت» انسان است. سرشت و هویت انسان نیز دو بُعد دارد: یکی نظری و دیگری عملی. در هر دو بعد ما با دیگر حیوانات تفاوت داریم و این تفاوت به عقلانیت بازمی‌گردد؛ یعنی مقوم بعد نظری هویت انسان که او را از حیوانات دیگر جدا می‌کند همان عقلانیت نظری است؛ و مقوم بعد عملی هم همان عقلانیت عملی است.

**صالحی:** یعنی در واقع یک نگاه ارسطویی؟

**فنایی:** می‌توان گفت یک نگاه نوارسطویی یا حتی نوکانتی. این ایده درباره سرشت

انسان را من اولین بار از کریستین کرسگارد، یکی از شارحان کانت و فیلسوفان کانتی‌مشرّب، الهام گرفتم. ایشان کتابی دارد با عنوان **منابع هنجارمندی (The Sources of Normativity)** که حاوی چند سخنرانی از ایشان و پرسش‌وپاسخ ایشان با چند فیلسوف سرشناس دیگر است. ایشان در این کتاب بعد نظری و عملی سرشت انسان را به خوبی توضیح می‌دهد و این نظریه را می‌پروراند. فیلسوف معرفت‌شناس دیگری هم به نام ارنست سوزا در توضیح بعد نظری یا معرفتی انسان دیدگاه مشابهی دارد. او در آثار خود دانش حیوانی (animal knowledge) را از دانش تأملی (reflective knowledge) تفکیک می‌کند. به‌گمان من اصل این تفکیک هم به همین قضیه بازمی‌گردد؛ زیرا تفاوت انسان و حیوان در داشتن دانش حیوانی نیست، چون این نوع از معرفت بین حیوان و انسان مشترک است؛ حتی ممکن است برخی از حیوانات در معرفت حیوانی از ما قوی‌تر باشند. تفاوت ما با دیگر حیوانات به این امر بازمی‌گردد که ما قوه‌ای داریم که کار آن تأمل (reflection) است و این قوه همان عقل است. این تأمل آدمی را به معرفت درجه دوم و به علم می‌رساند و به او امکان می‌دهد داده‌هایی را که از طریق حواس وارد ذهن او می‌شود پردازش و ارزیابی کند و آن‌ها را بپذیرد یا رد کند. حیوانات چنین چیزی را ندارند، اما ما داریم. ●

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی  
وروان‌شناسیسال اول، شماره ۱  
بهار ۱۳۹۴

۲۲۰