

رابطه دین و اخلاق در گفت‌وگوی انتقادی با دکتر ابوالقاسم فنایی بخش دوم

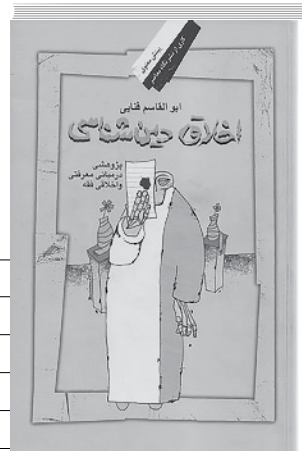
تهیه و تنظیم: زینب صالحی

کارشناس ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم / salehi_zeinab@yahoo.com

اشاره

یکی از مباحث مهم و جدی در حوزه اخلاق، ارتباط آن با دین است که مسائل مختلفی را شامل می‌شود. طیفی از این مسائل در گفت‌وگو با دکتر ابوالقاسم فنایی، در بخش اول این مصاحبه، منتشر شد. چنان‌که وعده دادیم، در بخش دوم این گفت‌وگو به این مباحث می‌پردازیم: توجیه باور دینی، سلبی یا ایجابی بودن پروژه اخلاقی دکتر فنایی، تقریر ایشان از نظریه ناظر آرمانی و میزان کارآمدی این نظریه در حل تعارض میان اخلاق دینی و اخلاق غیردینی، نسبت اخلاق و فقه، کارآمدی و جایگاه فقه در دنیای مدرن، نسبت اخلاق باور با اخلاق تفکر و تحقیق یا اخلاق پژوهش، نسبت نظریه تکامل با اخلاق و فقه.

نعیمه پورمحمدی: آیا میان نظریه شما با عنوان «توجیه باور دینی از راه گواهی» و نظریه «آتوریته معرفتی باور دینی از راه آتوریته معرفتی گواهی» نسبتی وجود دارد؟ آیا نظریه آتوریته باور دینی از راه آتوریته گواهی الهی یا آتوریته اجتماع دینی، در میان دین‌پژوهان انگلیسی نیز طرفدارانی دارد یا صرفاً در حلقه معرفت‌شناسان اصلاح‌شده آمریکایی (خانم لیندا زاگزبسکی) مطرح شده است؟ اگر این چنین است، هم‌فکران این طرح را نام ببرید. به نظر می‌رسد در نظریه توجیه دینی از راه گواهی ما این چنین تقریر می‌کنیم که گواهی یکی از منابع شش‌گانه معرفت است و دین به دلیل گواهی دارای آتوریته می‌شود؛ فلسفه به دلیل عقل دارای آتوریته می‌شود؛ علم تجربی به دلیل حس دارای آتوریته می‌شود؛ یعنی به دلیل نسبتی که دین، فلسفه و علم با منابع معرفت پیدا می‌کنند دارای آتوریته می‌شوند. ولی در نظریه آتوریته باور دینی از راه گواهی دیگر بحث توجیه و



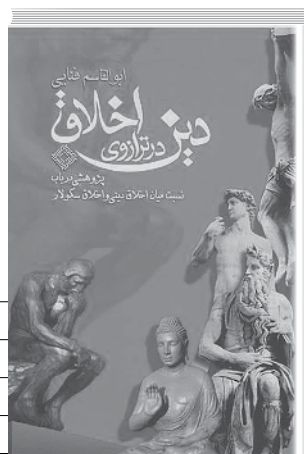
■ اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب
مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه،
ابوالقاسم فنایی، تهران، نگاه معاصر،
۱۳۸۹، ۶۷۲ ص. قیمت: ۱۲۰۰۰۰ ریال.
شابک: ۳-۷۰۰-۵۷۴-۶۰۰-۹۸۷

منابع نیست، بلکه صرفاً از راه آتوریته گواهی، باور دینی را دارای آتوریته می‌دانیم. یعنی در واقع یک واسطه حذف می‌شود. لطفاً در این زمینه توضیح دهید.

دکتر فنایی: پرسش شما دو جنبه دارد: یکی جنبه تاریخی و دیگری جنبه فلسفی و محتوایی. من در خصوص جنبه تاریخی این قضیه چندان کار نکرده‌ام و این ایده را از خانم زاگربسگی الهام نگرفته‌ام، بلکه با دیدگاه‌های ایشان در این زمینه سال‌ها پس از پیدایش این ایده در ذهنم آشنا شدم. در واقع من در اثر آشنایی با بحث دانش از راه گواهی در معرفت‌شناسی عام به این ایده رسیدم و به نظرم رسید که می‌توان ایمان دینی را به این معنا گرفت و گفت که ایمان به این معناست که ما گواهی خدا یا پیامبر یا اشخاص خاص دیگری را در خصوص حقایق دینی می‌پذیریم، و این منبع دانش از راه گواهی در خصوص قلمرو دین می‌شود. در عین حال، به این نکته نیز باید توجه کنیم که گواهی، چه در قلمرو دین و چه در سایر قلمروها، منبع اولیه معرفت نیست، بلکه منبع ثانویه معرفت است. یعنی در خصوص شخصی که ما به گواهی او تکیه می‌کنیم، دو حالت متصور است: یکی این‌که خود او از طریق تجربه خاصی به آن معرفت رسیده باشد؛ یعنی از طریق منابع اولیه معرفت، حقیقتی را شناخته باشد و بخواهد آن را از طریق زبان و نقل به ما انتقال دهد، و دوم این‌که آن را از قول دیگران نقل می‌کند. در هر صورت، زنجیره دانش‌های از راه گواهی باید در نهایت به یکی دیگر از منابع اولیه معرفت منتهی شود. به گمانم مولانا هم آن‌جا می‌گوید: «صد هزاران گوش‌ها گر صف ززند / جمله محتاجان چشم روشن‌اند»، به همین حقیقت اشاره می‌کند.

بنابراین، معرفت دینی را از دو راه می‌توان به دست آورد، یا باورهای دینی را از دو راه می‌توان توجیه کرد: یکی از طریق تجربه دینی و دیگری از طریق گواهی کسانی که آن تجربه را از سر گذرانده‌اند. این خلاصه چیزی است که خود من به

معرفت دینی را از دو راه می‌توان به دست آورد، یا باورهای دینی را از دو راه می‌توان توجیه کرد: یکی از طریق تجربه دینی و دیگری از طریق گواهی کسانی که آن تجربه را از سر گذرانده‌اند



■ دین در نرازوی اخلاق، ابوالقاسم فنایی، تهران، صراط، ۱۳۸۴ (چ ۲: ۱۳۹۲)، ۲۷۴ ص. قیمت: ۱۰۸۰۰۰ ریال.
شابک: ۶-۱۷-۹۶۴-۵۶۳۳-۹۶۴

فصلنامه نقد کتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روانشناسی

سال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۱۹۷

آن اعتقاد دارم. البته دانش از راه گواهی به طور کلی شرایطی دارد. من کوشیده‌ام آن شرایط را در مقاله «خلط انگیزه و انگیزه» صورت‌بندی کنم. در آن مقاله ویژگی‌ها و شرایطی را که منبع گواهی باید داشته باشد تا بتوان گواهی او را به لحاظ معرفت‌شناسی پذیرفت برشمرده‌ام. از جنبه تاریخی مسئله، اطلاع چندانی ندارم و نمی‌دانم دین‌پژوهان انگلیسی چنین دیدگاهی دارند یا نه و آیا این دیدگاه در بین آن‌ها نیز طرفدار دارد یا نه. تا جایی که من می‌دانم خانم زاگربسکی از هواداران یا بنیان‌گذاران معرفت‌شناسی فضیلت‌مدار است، نه از هواداران معرفت‌شناسی اصلاح‌شده. رویکرد ایشان با رویکرد معرفت‌شناسان اصلاح‌شده تفاوت دارد. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده نوعی مبنای اصلاح‌شده است که براساس آن قلمرو باورهای پایه توسعه پیدا می‌کند و شامل (برخی از) باورهای دینی هم می‌شود. لذا این دسته از معرفت‌شناسان، در حدی که من مطلعم، توجیه باور دینی را مبتنی بر گواهی نمی‌کنند. خانم زاگربسکی در معرفت‌شناسی مدافع معرفت‌شناسی فضیلت‌مدار است، ولی در عین حال گواهی را هم به عنوان یکی از منابع معرفت می‌پذیرد و می‌کوشد نشان دهد که گواهی در قلمرو دین هم می‌تواند منبع معرفت و توجیه باشد. معرفت‌شناسی فضیلت‌مدار اصولاً برای حل مشکلات مبنای‌گرایی و سازوگرایی مطرح شده و تفکیک باورهای پایه از باورهای روبنایی را قبول ندارد. در این رویکرد علم، توجیه معرفت‌شناسانه و سایر مفاهیم کلیدی معرفت‌شناسی در قالب فضایل عقلانی / معرفت‌شناسانه تعریف می‌شوند. نکته دیگر این‌که آنچه من در این خصوص از گواهی مراد می‌کنم دو نوع گواهی است: یکی گواهی خود خداوند، و دیگری گواهی شخصی که از طریق تجربه دینی حقیقتی دینی را درک کرده است؛ یعنی پیغمبر یا امام یا اشخاص دیگری که تجربه‌ای دینی را از سر گذرانده‌اند.



فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی
وروان‌شناسیسال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۱۹۸

نعیمه پورمحمدی: تلقی خود من این است که نظریه آتورینته از راه گواهی با نظریه توجیه از راه گواهی تفاوت دارد. در توجیه از راه گواهی چیزی که حاصل می‌شود معرفت است اما در آتورینته از راه گواهی نمی‌توان حاصل را معرفت نامید. فقط می‌توان گفت این کار عقلانی است. یعنی اگر من از طریق آتورینته از راه گواهی چیزی را باور کنم یا به آن عمل کنم کار عقلانی‌ای انجام داده‌ام و کسی نمی‌تواند مرا متهم به نامعقول بودن کند. اما از راه توجیه باور از راه گواهی، که نظریه جناب عالی است، می‌توان گفت نتیجه‌ای که حاصل شده هم معقول است و هم معرفت. آیا این تلقی درست است؟

دکتر فنایی: به نظر من پرسش شما به رابطه میان معرفت و توجیه برمی‌گردد. بعضی از معرفت‌شناسان گفته‌اند که نتیجه گواهی تابع وضعیت گواهی‌دهنده است. اگر خود گواهی‌دهنده چیزی را بداند، گواهی او منبع معرفت برای دیگران خواهد بود، اما اگر نداند و فقط در پذیرش آن موجه باشد، گواهی او نیز فقط منبع توجیه است و نمی‌تواند منبع معرفت باشد. این دیدگاهی است که برخی مدافع آن‌اند. این دیدگاه مبتنی بر تفاوتی است که برخی از معرفت‌شناسان، مانند آئودی بین معرفت و توجیه معرفت‌شناسانه می‌گذارند و براساس آن می‌گویند برای رسیدن به دانش از راه گواهی، خود گواهی‌دهنده باید به چیزی که گواهی می‌دهد علم داشته باشد. بنابراین، گواهی یا راه انتقال معرفت است یا راه انتقال توجیه.

نعیمه پورمحمدی: خود شما چگونه فکر می‌کنید؟ آیا گواهی قدرت توجیه معرفتی دارد یا فقط قدرت عقلانی‌سازی ایمان را دارد؟

دکتر فنایی: تعبیر «توجیه معرفتی» تعبیر دقیقی نیست. منظور شما از توجیه معرفتی چیست؟

نعیمه پورمحمدی: توجیه یعنی رکن سومی که باور باید داشته باشد تا بتوان آن را مصداقی از معرفت قلمداد کرد.

دکتر فنایی: پس مراد شما همان توجیه معرفت‌شناسانه است. به نظر من، گواهی، هم ممکن است منبع توجیه معرفت‌شناسانه باشد و هم منبع معرفت؛ البته معرفتی که سنخ آن با معرفت از راه دلیل فرق می‌کند. یعنی معرفت را به لحاظ منبع می‌توانیم به دو نوع تقسیم کنیم: یکی دانش از راه شاهد و قرینه یا دلیل به معنای عام کلمه و یکی دانش از راه گواهی، هرچند چنان‌که پیش‌تر اشاره کردم، زنجیره‌ای از روایان یا گواهی‌دهندگان داشته باشیم که واقعه یا حقیقتی را از یکدیگر نقل قول کنند در انتهای این زنجیره باید فردی باشد که از راه دلیل به معنای عام، از آن واقع یا حقیقت آگاه شده باشد.

نعیمه پورمحمدی: آیا می‌توان گفت الگوی وحی اسلامی این ویژگی را دارد که سلسله گواهی به شخصی متصل می‌شوند که او بالوجدان به حقیقت دست یافته است؟

دکتر فنایی: بله دقیقاً. به نظر من، وحی نوعی تجربه دینی است و ما مفاد وحی را بر اساس گواهی پیامبر می‌پذیریم. یعنی اگر بخواهیم ایمانی را که به پیامبر داریم به زبان معرفت‌شناسی مدرن ترجمه کنیم باید بگوییم پذیرش گواهی پیامبر به عنوان یک منبع معرفت و توجیه.

زینب صالحی: آیا می‌توان گفت مخاطبان پروژه اخلاقی شما بیشتر بدنه سنتی جامعه هستند تا بدنه مدرن؟ البته این پروژه به حد کافی متنوع هست و می‌تواند مخاطبانی را از هر دو طیف جذب کند، اما شاید بتوان گفت بخش اصلی آن بدنه سنتی را بیشتر جذب می‌کند. از طرفی تلاش شما بیشتر معطوف به برجسته‌کردن اخلاق اجتماعی در مقابل اخلاق فردی و نیز اخلاقی‌کردن فقه و تفکر فقهی است. به نظر می‌رسد این پروژه بیشتر ایجابی است تا سلبی. همیشه وقتی به نحو ایجابی سخن می‌گوییم یا نظام‌پردازی می‌کنیم مفروضات کار یا متافیزیک کار زیاد می‌شود و خیلی وقت‌ها این مسئله باعث می‌شود نظریه‌پردازان مفروضات را به خوبی نکاود. وقتی سلبی سخن می‌گوییم مفروضات زیادی نداریم، بلکه صرفاً چیزهایی می‌گوییم و به عهده خود مخاطب است که نتیجه‌گیری کند یا برای خودش نظام فکری بسازد یا مثلاً در موارد خاصی تصمیم‌گیری کند. پروژه شما چیزی بیش از موارد خاص است و به نظر می‌رسد می‌خواهد نظامی را ترسیم کند و در آن نظام به مجموعه‌ای از پرسش‌ها پاسخ دهد. به نظر می‌رسد گاهی پیش‌فرض‌هایی در کار بوده که دست‌کم به آن تصریح نشده، چه بسا حتی



فصلنامه نقدکتاب

اخلاق‌علوم‌تربیت
وروان‌شناسیسال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۰۰

خودتان به آن التفات داشته‌اید ولی در پروژه به آن تصریح نشده است. شما فکر می‌کنید چقدر در این مسئله موفق بوده‌اید که پیش‌فرض‌های پروژه‌تان را بکاوید و در آن چیزی که به صورت مکتوب عرضه کرده‌اید آن‌ها را لحاظ کنید؟

دکتر فنایی: پرسش شما دو جنبه دارد؛ یکی جنبه سلبی یا ایجابی بودن پروژه دین و اخلاق، و دیگری مسئله پیش‌فرض‌ها. درباره سلبی و ایجابی بودن مایلیم در این جا بر این نکته تأکید کنم که نقصی که من در پروژه‌های رقیب در برخورد با دین می‌دیدم این بود که در آن پروژه‌ها جنبه سلبی قضیه خیلی پررنگ بود. یعنی دین و باورهای دینی را نقد می‌کردند و مخاطب به حال خود رها می‌شد، و چیز بهتری به مخاطب عرضه نمی‌شد. من گاهی برای این‌که نشان دهم این نحوه برخورد با باورهای دینی مطلوب نیست از این مثال استفاده می‌کنم. فرض کنید شما در خانه‌ای زندگی می‌کنید که سقفش چکه می‌کند. کسی می‌آید و به شما می‌گوید که آیا عقلت را از دست داده‌ای که در این خانه زندگی می‌کنی. اجازه بده من این خانه را خراب کنم و بعد خودت خانه‌ای بساز که سقفش چکه نکند. آن شخص خانه را خراب می‌کند و شما را به حال خود رها می‌کند و می‌گوید حالا خودتان خانه‌ای بسازید که سقف آن چکه نکند. خراب کردن زحمت چندانی ندارد. در کم‌تر از چند دقیقه می‌توان ساختمانی صد طبقه را ویران کرد، اما ساختن بنا و از آن مهم‌تر ساختن بنایی که بهتر از بنای قبلی باشد بسیار دشوار است. من در حد وسع خودم کوشیده‌ام اگر چیزی را نقد می‌کنم و از مخاطب می‌گیرم چیز بهتری به او عرضه کنم. به نظرم این همان جنبه ایجابی‌ای است که هر پروژه‌ای باید واجد آن باشد. اگر پروژه‌ای فاقد جنبه ایجابی باشد، از لحاظ معرفت‌شناسانه هم ایراد خواهد داشت. زیرا نقد کردن خیلی آسان است. ممکن است ناقد به این نکته توجه نداشته باشد که اگر خود او سعی کند نظریه بدیلی به جای نظریه مورد نقد مطرح کند، چه بسا

من در حد وسع
خودم کوشیده‌ام
اگر چیزی را نقد
می‌کنم و از مخاطب
می‌گیرم چیز بهتری
به او عرضه کنم.

ببیند که نظریه خود او نیز به همان اندازه ایراد دارد، یا حتی در مقایسه با نظریه مورد نقد اشکالات بیشتری دارد. بنابراین، تا کسی سعی نکند نظریه‌ای ایجابی را به نقد خود ضمیمه کند ارزش واقعی نقدهای او و اعتبار معرفت‌شناسانه آن قابل سنجش نیست و معلوم نمی‌شود. لذا کار سلبی همواره باید با کار ایجابی مقرون باشد. اگر شما نظریه یا پروژه‌ای را نقد می‌کنید مخاطب همواره حق دارد از شما بپرسد که آیا خودتان پروژه یا نظریه بهتری دارید که جایگزین آن کنید یا نه. اگر ندارید او می‌تواند بگوید با تمام این اوصاف وظیفه عقلانی من این است که فعلاً به همین نظریه موجود بچسبم تا نظریه بهتری عرضه شود که نقایص این نظریه را نداشته باشد و مزایای آن را هم داشته باشد. این رویه‌ای است که در قلمرو علوم تجربی و در قلمرو فلسفه نیز برقرار است. یعنی نظریه موجود را، با این‌که همه قبول دارند که ناقص است و ایراد دارد، موقتاً به عنوان بهترین نظریه در دسترس می‌پذیرند و بر اساس آن پیش می‌روند تا نظریه بهتری کشف شود. نکته دیگر این‌که ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم از صفر شروع کنیم. اگر کسی بخواهد از صفر شروع کند اساساً علم پیشرفت نمی‌کند. هر پروژه علمی یا فلسفی مجبور است چیزهایی را مسلم و مفروض بگیرد و درباره آن‌ها بحث نکند. پروژه من هم از این قاعده مستثنا نیست، اما این‌که خود من تا چه حد متوجه پیش‌فرض‌ها شده‌ام و سعی کرده‌ام به سود آن استدلال کنم مسئله‌ای نسبی است. تا حدودی متوجه شده‌ام و هر جا هم که احساس کرده‌ام آن پیش‌فرض نیازمند استدلال است سعی کرده‌ام این نیاز را برآورده کنم، اما این خدمتی است که دیگران می‌توانند به من بکنند و پیش‌فرض‌ها را گوشزد کنند و نشان دهند که پیش‌فرض‌های رقیبی هم وجود دارد و من به سود پیش‌فرض‌های خودم استدلال نکرده‌ام.

عطیه خردمند: جناب عالی در کتاب خود، دین در ترازوی اخلاق، نظریه ناظر آرمانی را به عنوان نظریه مقبول پذیرفته‌اید و به شرح آن پرداخته‌اید و در نهایت از این نظریه برای حل تعارض اخلاق دینی و اخلاق سکولار مدد جسته‌اید. می‌دانیم که این نظریه، نظریه‌ای فرااخلاقی است که به فیلسوفان قرن هجدهم میلادی باز می‌گردد. اولین بار رودریک فرث این نظریه را مطرح کرد و پس از او با اقبال و پذیرش فیلسوفان نامداری همچون چارلز تالیافرو، مایکل اسمیت، توماس کارسون و دیگران مواجه شد. این فیلسوفان با قبول این نظریه تقریرهای مختلفی از آن عرضه کردند. این تقریرها اگرچه با هم تفاوت‌هایی دارند اما اصول و ذاتیات یکسانی دارند که آن‌ها را بر یک محور سامان داده است. شما در کتاب خود به طور کلی به یک سری از مقالاتی که در زمینه ناظر آرمانی نوشته شده، به عنوان منابع و مآخذ در تعریف نظریه ناظر آرمانی اشاره کرده‌اید، اما دقیقاً بیان نکرده‌اید که تعریف شما از نظریه ناظر آرمانی و ویژگی‌هایی که به ناظر آرمانی

نسبت داده‌اید بر اساس کدام یک از این تقریرها بوده است و کدام یک از آن‌ها نزد شما پذیرفته شده است. لطفاً در این باره توضیح دهید؟

دکتر فنایی: هنگامی که کتاب دین در ترازوی اخلاق را می‌نوشتم فقط با نظریات فرث و منتقد او برندت آشنا بودم و این نظریه را از آن‌ها الهام گرفتم. من سعی کردم بینم انگیزه و محرک فرث در طرح این نظریه چه بوده است. آن نکته را گرفتم و سعی کردم آن را بیروم. نکته اصلی مورد نظر فرث این است که ما در مقام تشخیص حکم اخلاقی خطاهای متعددی



مرتکب می‌شویم که هر کدام از آن‌ها به دلیل وجود محدودیت یا ضعفی است که در ما وجود دارد. به نظرو، اگر ما بخواهیم از این خطاها جلوگیری کنیم، باید وضعیتی را فرض کنیم که در آن وضعیت، کسی که می‌خواهد حکم اخلاقی را تشخیص بدهد یا صادر کند، آن محدودیت یا ضعف را نداشته باشد. یکی از این ضعف‌ها، نقصان اطلاعات درباره واقعیت‌های مربوط است؛ واقعیت‌های مربوط یعنی واقعیت‌هایی که نااخلاقی‌اند، ولی اخلاقاً مربوط‌اند و به دلیل مربوط بودنشان باید در داوری اخلاقی در نظر گرفته شوند. مثلاً طول قد یا وزن انسان‌ها یا رنگ پوست آن‌ها فی حد نفسه از واقعیت‌های اخلاقاً نامربوط است، اما این‌ها که کسی ولی نعمت شما است یا کسی است که شما به او وعده داده‌اید از واقعیت‌های اخلاقاً مربوط است. ضعف دیگری که موجب بی‌اعتباری داوری‌های اخلاقی می‌شود عبارت است از بی‌طرف نبودن و تحت تأثیر عواطف و احساسات و منافع شخصی قرار گرفتن داور در وقت داوری اخلاقی؛ و موارد دیگری که خود ایشان به عنوان منشأ خطا ذکر کرده و براساس آن شرایط ناظر آرمانی را صورت‌بندی و توجیه کرده است. دیگران نیز، همان‌گونه که شما فرمودید، تقریرهای دیگری مطرح کرده‌اند.

به هر حال، منبع الهام من فرث بوده است، اما من سعی نکردم دقیقاً همان شرایطی را برای ناظر آرمانی فهرست کنم که او گفته است، بلکه چیزهایی را که به نظر خود من درست بوده در آن جا به عنوان ویژگی‌های ناظر آرمانی ذکر کرده‌ام. یکی از تفاوت‌هایی که بین تلقی خود من از منشأ خطا در حکم اخلاقی و تلقی فرث وجود دارد به این مطلب برمی‌گردد که او اصلاً درباره منظر اخلاقی سخن نمی‌گوید. اما من فکر می‌کنم درست این است که خطاهای محتمل در مقام تشخیص حکم و داوری اخلاقی را به دو نوع تقسیم کنیم: یکی خطاهای ناشی از ناظر و دیگری خطاهای ناشی از منظر. من کوشیده‌ام این نظریه را آن‌گونه که خودم می‌فهمم و آن‌گونه که

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۰۲

هنگامی که کتاب
دین در ترازوی
اخلاق را می‌نوشتم
فقط با نظریات فرث
و منتقد او برندت
آشنا بودم و این
نظریه را از آن‌ها
الهام گرفتم

برای خودم قابل دفاع است صورت‌بندی کنم. به همین دلیل این صورت‌بندی را به فرث یا شخص دیگری نسبت ندادم، و آن منابعی را هم که معرفی کرده‌ام برای مطالعه بیشتر است.

عطیه خردمند: بر این اساس، آیا شما اصول مشترک و پایه‌های اصلی نظریه ناظر آرمانی را پذیرفته‌اید ولی اختلاف‌هایی با فرث در ویژگی‌ها داشته‌اید؟

دکتر فنایی: بله. اصل این ایده را پذیرفته‌ام. به گمان من انگیزه اصلی در طرح این نظریه، یعنی پرهیز از خطا در تشخیص یا صدور وظیفه اخلاقی، انگیزه همه فیلسوفان اخلاق است، هرچند در صورت‌بندی آن و در تعبیری که برای اشاره به راه جلوگیری از خطا به کار می‌برند با هم تفاوت دارند. مثلاً رالز معتقد است داوری‌های اخلاقی‌ای که ما در «وضعیت فعلی» داریم معتبر نیستند. زیرا این وضعیت با «وضعیت نخستین» فرق دارد. بنابراین، اگر بخواهیم داوری اخلاقی ما معتبر باشد باید خود را در وضعیت نخستین فرض کنیم و سپس حکم صادر کنیم. اما ویژگی‌های وضعیت نخستین چیست؟ دست‌کم برخی از این ویژگی‌ها همان ویژگی‌هایی است که فرث برای ناظر آرمانی برمی‌شمرد. یکی از تفاوت‌های دیگری که در این جا بین دیدگاه من و دیدگاه فرث وجود دارد، این است که معمولاً دیدگاه فرث را ذیل ناشناخت‌گرایی طبقه‌بندی می‌کنند. اما به نظر من این نظریه را می‌توان به گونه‌ای بازسازی و صورت‌بندی کرد که با واقع‌گرایی اخلاقی و شناخت‌گرایی هم سازگار باشد.

عطیه خردمند: اما به رغم آنچه می‌فرمایید، به طور کلی ناظر آرمانی را ذیل شناخت‌گرایی طبقه‌بندی می‌کنند نه ناشناخت‌گرایی! آقای جیسون کاووال (Ja-son Kawall) در مقاله خود این مطلب را توضیح می‌دهد و بیان می‌کند.

دکتر فنایی: درست است که هواداران دیگر این نظریه غیر از فرث شناخت‌گرا هستند، اما آیا خود فرث هم شناخت‌گرا است؟
عطیه خردمند: بله. فرث را هم شناخت‌گرا دانسته‌اند.

دکتر فنایی: به نظرم ما باید دو معنای شناخت‌گرایی را از هم تفکیک کنیم. شناخت‌گرایی به معنای مضیق کلمه از مقومات واقع‌گرایی اخلاقی است. به نظر واقع‌گرایان، اوصاف اخلاقی واقعیت‌هایی است در عالم خارج که ما آن‌ها را کشف می‌کنیم. یعنی خوبی و بدی و درستی و نادرستی اخلاقی مانند، شکل و اندازه و حجم است. ناشناخت‌گرایی به معنای مضیق کلمه می‌گوید این اوصاف با صرف نظر از حکم یا درک انسان یا ناظر آرمانی وجود خارجی ندارد. فرث می‌گوید اوصاف اخلاقی «واکنش» ناظر آرمانی به وضعیت مورد بحث است و ما می‌توانیم این واکنش را کشف کنیم و بشناسیم. پس به نظر او با صرف نظر از ناظر آرمانی و واکنش او اوصاف اخلاقی وجود عینی ندارند. بنابراین، فرث ناشناخت‌گرا است. اما

حتی در چارچوب این نظریه در خصوص متافیزیک اوصاف اخلاقی و نحوه وجود آن‌ها نیز ما با شناخت سروکار داریم، اما موضوع شناخت ما در این جا اوصاف عینی موجود در عالم خارج نیست، بلکه واکنش ناظر آرمانی به اوصاف عینی مربوطه است. مسامحتاً می‌توان این موضع را هم نوعی شناخت‌گرایی قلمداد کرد. اما باید توجه داشته باشیم که این شناخت‌گرایی با شناخت‌گرایی مصطلح فرق دارد. یعنی آن‌هایی هم که به معنای مصطلح ناشناخت‌گرا هستند نیز از معرفت اخلاقی و شناخت حکم اخلاقی سخن می‌گویند اما اصطلاحاً به آنان شناخت‌گرا نمی‌گویند. این معنا از شناخت‌گرایی را، که با ناواقع‌گرایی اخلاقی سازگار است، می‌توان شناخت‌گرایی به معنای موسع کلمه نامید.

البته این تحلیل را در سطح عمیق‌تری هم می‌توان مطرح کرد. یعنی می‌توان گفت منظور از واکنش ناظر آرمانی فعل و انفعالاتی است که در قوای ادراکی او در مواجهه با وضعیت اخلاقی رخ می‌دهد. در این چارچوب، اوصاف اخلاقی از کیفیات ثانویه، مانند رنگ، قلمداد می‌شوند، که معلول کیفیات اولیه‌اند، اما موطن و محل تحقق آن‌ها عالم خارج از ذهن نیست، بلکه قوای ادراکی شخص است. این نیز نوعی واقع‌گرایی و شناخت‌گرایی در قلمرو اخلاق است، اما تا آن جا که من به خاطر دارم، فرث چنین چیزی نمی‌گوید. بنابراین، به نظرم دیدگاه فرث درباره منزلت متافیزیکی اوصاف اخلاقی دیدگاهی ناواقع‌گرایانه است و لذا وی به معنای مضیق کلمه ناشناخت‌گرا است.

عطیه خردمند: آیا این همان برساخت‌گرایی است؟

دکتر فناپی: بستگی دارد به این که شما برساخت‌گرایی را چگونه معنا کنید. اگر مقصودتان از برساخت‌گرایی این است که اوصاف اخلاقی برساخته اجتماعی است، پاسخ منفی است. نظریه ناظر آرمانی غیر از برساخت‌گرایی به این معنا است. اما اگر مقصودتان برساخت‌گرایی فردی باشد، میان این نوع برساخت‌گرایی و نظریه ناظر آرمانی شباهت‌هایی وجود دارد. اما حتی آن‌هایی که معتقدند اوصاف اخلاقی مبتنی بر قراردادهای اجتماعی است، اگرچه به معنای دقیق و اصطلاحی کلمه واقع‌گرا و شناخت‌گرا نیستند، بالأخره به نوعی شناخت در قلمرو اخلاق قائل‌اند. قراردادگرایان نیز ناگزیرند راهی برای شناخت این قرارداد به ما معرفی کنند. از این نظر همه این‌ها به معنای موسع کلمه شناخت‌گرا هستند. در غیر این صورت، فلسفه اخلاق بی‌معنا خواهد شد. فقط در خصوص احساس‌گرایان افراطی می‌توان گفت در چارچوب نظریه آنان درباره متافیزیک اوصاف اخلاقی، شناخت اخلاقی معنا ندارد. بحثی که میان شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی و واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی برقرار است دقیقاً معطوف به این پرسش است که آیا اوصاف اخلاقی‌ای که ما به موضوعات اخلاقی نسبت می‌دهیم، مستقل از اراده و درک و فهم انسان وجود دارد یا نه، و آیا ما به

فصلنامه نقد کتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۰۴

به نظرم دیدگاه فرث درباره منزلت متافیزیکی اوصاف اخلاقی دیدگاهی ناواقع‌گرایانه است و لذا وی به معنای مضیق کلمه ناشناخت‌گرا است

نحو انفعالی با این اوصاف مواجه می‌شویم، و صرفاً آن‌ها را کشف می‌کنیم، یا در پیدایش آن‌ها نقش داریم، و اول آن‌ها را تولید می‌کنیم و سپس آنچه را تولید کرده‌ایم می‌شناسیم. آن‌هایی که می‌گویند این اوصاف مستقل از ما وجود ندارد، معمولاً ناشناخت‌گرا نامیده می‌شوند و به نظرم فرث از این دسته است، یعنی از این جهت ناشناخت‌گرا است، هرچند از جهتی دیگر بتوان او را شناخت‌گرا نامید.

عطیه خردمند: دقیقاً چه ویژگی‌ها و جذابیت‌های منحصر به فردی در نظریه ناظر آرمانی وجود دارد که موجب شده است این نظریه را بپذیرید و بر اساس کدام ویژگی‌ها از این نظریه است که گمان کرده‌اید به کمک آن می‌توان اختلاف بین اخلاق سکولار و اخلاق دینی را حل کرد؟

دکتر فنایی: پرسش عمیق و بسیار خوبی است. اصل قضیه، چنان‌که اشاره کردم، به سرچشمه‌های خطا در حکم اخلاقی باز می‌گردد. به دلیل ضعف‌هایی که داریم، و آن ضعف‌ها بخشی از ویژگی‌های وضعیت کنونی ما است، وقتی در موقعیتی اخلاقی قرار می‌گیریم که قرار است در آن موقعیت کاری را انجام دهیم که آن کار با منافع ما، بستگان ما، احساسات و عواطف ما، هویت ما، و نیز سود و زیان شخصی ما در ارتباط است، این امور در داوری اخلاقی ما تیرگی می‌افکنند، و لذا از نظر اخلاقی این وضعیت برای کشف حکم اخلاقی یا شناخت آن ایدئال نیست. امور مختلفی ممکن است در حکم اخلاقی و داوری اخلاقی ما تأثیر نامطلوب بگذارد و آن را از اعتبار ساقط کند. ویژگی‌ها و جذابیت‌هایی که نظریه ناظر آرمانی دارد دقیقاً از همین جا ناشی می‌شود که این نظریه ابزار یا روشی است برای کاهش خطا در تشخیص وظیفه اخلاقی. به نظر من، ما نباید این نظریه را رقیبی برای نظریه‌های دیگر قلمداد کنیم. دست‌کم من چنین چیزی را قبول ندارم. یعنی معتقدم نظریه‌های دیگر یا در نهایت به این نظریه نیاز دارند یا این‌که مفاد این نظریه را در قالب تعابیر دیگر و با زبان و اصطلاحات دیگر صورت‌بندی می‌کنند. این اعتقاد اولیه من است.

از این‌جا من به بخش دوم پرسش شما می‌پردازم، و این‌که در حل تعارض اخلاق دینی و اخلاق سکولار نظریه ناظر آرمانی چه نقشی می‌تواند بازی کند. اولین نکته‌ای که در این مورد باید به آن توجه کنیم این است که احتمال وقوع خطا در داوری اخلاقی هم در اخلاق سکولار وجود دارد و هم در اخلاق دینی، و لذا از این نظر اخلاق دینی حال و روز بهتری ندارد. می‌توان ادعا کرد که اختلاف اخلاق دینی و اخلاق سکولار از خطای یکی از این دو اخلاق در تشخیص حکم اخلاقی سرچشمه می‌گیرد. اگر این تحلیل را بپذیریم، آن‌گاه می‌توانیم ادعا کنیم که نظریه ناظر آرمانی می‌تواند در حل تعارض این دو اخلاق به ما کمک کند، و امکان داوری منصفانه و بی‌طرفانه میان این دو اخلاق را برای ما فراهم کند. داوری‌های اخلاقی بالفعلی که ما داریم، چه در اخلاق دینی و چه در اخلاق سکولار، ممکن است تحت تأثیر عوامل غیر معرفتی

قرار گرفته و خطا باشد. بنابراین، این داوری‌ها، خصوصاً در ظرف تعارض اعتبار لازم را ندارد.

در چارچوب اخلاق سکولار برای جلوگیری از وقوع خطا یا کاهش آن ناگزیریم به عقل یا وجدان اخلاقی مراجعه کنیم، و این یعنی از نظر اخلاق سکولار عقل یا وجدان اخلاقی ناظر آرمانی است. حکمی که من در وضعیت فعلی خودم صادر می‌کنم از نظر اخلاقی قابل اعتماد نیست. بنابراین، باید به موجودی واقعی یا فرضی مراجعه کنم که خطای مرا تصحیح کند. این موجود می‌تواند عقل من، وجدان من، یا تجربه اخلاقی من باشد. با مراجعه به این منبع می‌توانم برداشت خودم از حکم اخلاقی را محک بزنم و تصحیح کنم.

در چارچوب فرهنگ ادیان ابراهیمی ناظر آرمانی خداوند است. زیرا خصوصیتی که ما برای ناظر آرمانی ذکر می‌کنیم در متون مقدس این ادیان به خدا نسبت داده شده است. از جمله در قرآن گفته شده که خداوند «احکم الحاکمین» است؛ «چیزهایی می‌داند که شما نمی‌دانید»، یا این‌که خداوند در داوری خود عادل است و سرسوزنی به کسی ظلم نخواهد کرد؛ یعنی بی‌طرف است و جانبداری نمی‌کند، بلکه جانب حق را می‌گیرد. به هر حال، مجموعه خصوصیتی که برای ناظر آرمانی قائلیم در متون دینی به خداوند نسبت داده می‌شود.

نتیجه این‌که در چارچوب اخلاق دینی ناظر آرمانی خدا است، و در چارچوب اخلاق سکولار ناظر آرمانی عقل یا وجدان اخلاقی. اما اگر هر دوی این‌ها ناظر آرمانی هستند، علی‌الاصول نباید داوری اخلاقی‌شان متفاوت باشد، و با یکدیگر اختلاف داشته باشند. بنابراین، درست است که اخلاق سکولار موجود و اخلاق دینی موجود در موارد متعددی با یکدیگر ناسازگارند، اما اخلاق سکولار آرمانی و اخلاق دینی آرمانی با یکدیگر سازگارند. این نوعی استدلال پیشینی به سود سازگاری اخلاق دینی آرمانی و اخلاق سکولار آرمانی است. از این نظر من فکر می‌کنم نظریه ناظر آرمانی می‌تواند به ما کمک کند تا تعارض میان اخلاق سکولار موجود با اخلاق دینی موجود را حل کنیم. زیرا وجه مشترک این دو اخلاق اعتقاد به ناظر آرمانی و اعتبار داوری او در قلمرو اخلاق است. بنابراین، اگر بتوان نشان داد که داوری ناظر آرمانی در خصوص اختلاف این دو نظام اخلاقی موجود به سود کدام یک از آن‌ها است یا چنین ناظری اساساً حکمی دارد که با حکم این دو اخلاق متفاوت است، در این صورت می‌توان اختلاف و تعارض این دو اخلاق را به نحوی شایسته و مرضی‌الطرفین حل کرد. اما این به آن معنا نیست که این راه حل صد در صد کارآمد است و همه موارد تعارض را می‌توان از این طریق حل کرد. اما به هر حال بعضی از ناسازگاری‌های موجود را از این طریق می‌توان حل کرد، و همین مقدار برای پذیرش این نظریه کفایت می‌کند.

عطیه خردمند: فرمودید که شما ایده ناظر آرمانی را از فرث گرفته‌اید. چه

تفاوت‌هایی بین تقریر شما و تقریر او وجود دارد؟ البته غیر از این مورد که فرمودید نظریه او ناشناخت‌گرا است و نظریه شما شناخت‌گرا.

دکتر فنایی: شخصاً شناخت‌گرا هستم، اما چنان‌که قبلاً اشاره کردم در صورت‌بندی این نظریه کوشیدم بین شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی بی‌طرف بمانم، زیرا به نظرم این نظریه با هر دو سازگار است و هر دو به آن نیاز دارند. در حال حاضر دقیقاً به خاطر ندارم که تقریر من چه تفاوت‌هایی با تقریر فرث دارد. اما آن‌طور که به نظر می‌رسد اختلافات من و او چندان چشم‌گیر نیست. شاید بتوان گفت نسبت تقریر من و تقریر فرث عموم و خصوص من وجه است. یکی از تفاوت‌هایی که بین این دو تقریر وجود دارد این است که او می‌گوید ناظر آرمانی باید «کاملاً» مطلع باشد، اما من می‌گویم ناظر آرمانی باید «اطلاع کافی» داشته باشد، و اطلاع کامل لازم نیست. تفاوت دیگری هم وجود دارد و آن این‌که ظاهراً فرث در تفکیک واقعیت‌های نااخلاقی مربوط از واقعیت‌های نااخلاقی نامربوط تردید دارد. این هم به نظر من پذیرفته نیست. فرث معتقد است همه واقعیت‌های نااخلاقی اخلاقاً مربوط‌اند، اما من معتقدم شهودهای اخلاقی به ما می‌گوید که بعضی از این واقعیت‌ها نامربوط هستند، و ما از همان اول باید آن‌ها را کنار بگذاریم و در نظر نگیریم. به نظر من، اولاً ویژگی‌های موضوع مورد داوری به دو دسته اخلاقی و نااخلاقی تقسیم می‌شوند، و ثانیاً ویژگی‌های نااخلاقی هم به دو نوع مربوط و نامربوط تقسیم می‌شوند. مثلاً، دانستن این‌که من ایرانی، مسلمان و مرد هستم ربطی به داوری اخلاقی درباره فعل من ندارد، و ناظر آرمانی اگر هم از این ویژگی‌ها خبردار باشد، نباید آن‌ها را در حکم خود دخالت دهد. اگر کاری خوب است برای همه خوب است و اگر بد است برای همه بد است. غیرمسلمان، غیرایرانی یا زن هم اگر به جای من باشد، حکم دروغ‌گویی و راست‌گویی تغییر نخواهد کرد. اگر این خصوصیات شخصی من تغییر کند باز هم دروغ‌گویی بد خواهد بود. پس این واقعیت‌ها (جنسیت، ملیت و دیانت) واقعیت‌های نامربوط است. اما واقعیت‌های دیگری هست که اخلاقاً مربوط است. مثلاً این‌که در این موقعیت خاص، راست‌گویی من جان انسان بی‌گناهی را به خطر می‌اندازد. اگر این‌گونه باشد این واقعیت مربوط است. ولی مربوط بودنش به من به عنوان ایرانی، مسلمان یا مرد ربطی ندارد، بلکه هر کس دیگری هم جای من باشد، و راست‌گویی او جان هرانسان دیگری را خواهد به خطر بیندازد، حکم اخلاقی راست‌گویی تغییر خواهد کرد. پس ما ناگزیریم واقعیت‌های مربوط را از واقعیت‌های نامربوط جدا کنیم. ناظر آرمانی کسی است که از واقعیت‌های مربوطه اطلاع و آگاهی کافی دارد، ولو این‌که درباره واقعیت‌های نامربوط هیچ نداند.

عطیه خردمند: با چه معیاری بین حقایق مربوط و نامربوط تفکیک می‌کنید؟

دکتر فنایی: این پرسش بسیار خوبی است. در واقع پرسش این است که اساساً

ایده تفکیک واقعیت‌های مربوط از واقعیت‌های نامربوط از کجا در ذهن ما شکل می‌گیرد. چرا ما فکر می‌کنیم ویژگی‌هایی مانند رنگ پوست یا جنسیت به لحاظ اخلاقی اهمیت ندارد، اما این‌که من به شما وعده‌ای داده باشم یا شما به من خدمتی کرده باشید به لحاظ اخلاقی اهمیت دارد و مربوط است؟ پاسخ این است که شهودهای اخلاقی به ما می‌گویند چه ویژگی‌هایی اخلاقاً مربوط و چه ویژگی‌هایی اخلاقاً نامربوط هستند. معیاری به غیر از شهود در این جا وجود ندارد.

فصلنامه نقد کتاب

**اخلاق علوم تربیتی
و روان‌شناسی**

 سال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۰۸

عطیه خردمند: شما در کتاب خود، برای قضاوت اخلاقی صحیح، دانستن علوم تجربی روز را ضروری می‌دانید. چگونه است که اکنون، تنها ملاک را اخلاق دانستید؟ ممکن است در قضاوت اخلاقی بر اساس علوم تجربی، رنگ پوست و حتی جنسیت هم اهمیت پیدا کند. پس چگونه شما تنها معیار را اخلاق می‌دانید؟ دکتر فنایی: به گمانم در فرمایش شما دو موضوع با یکدیگر خلط شده است.

موضوع اول معیار مربوط بودن و مربوط نبودن از نظر اخلاقی است و موضوع دوم سرچشمه خطا در داوری اخلاقی. معیار ربط و بی‌ربطی همواره همان شهود اخلاقی است، اما یکی از سرچشمه‌های خطا در داوری اخلاقی ناآگاهی از پیشرفت‌هایی است که در علوم تجربی‌ای که درباره واقعیت‌های مربوط تحقیق می‌کنند، صورت گرفته است. علوم تجربی نمی‌توانند به ما بگویند که چه چیزی اخلاقاً مربوط و چه چیزی اخلاقاً نامربوط است، اما می‌توانند به ما بگویند که این یا آن ویژگی مربوط در این مورد وجود دارد یا وجود ندارد. کشفیاتی که در علم تجربی رخ می‌دهد و نظریه‌های جدیدی که پیدا می‌شوند، اگر بخواهند در داوری اخلاقی ما تأثیر داشته باشند، تأثیرشان از این طریق است که نشان می‌دهند ویژگی جدیدی در موضوع تحقیق آن‌ها وجود دارد که بر اساس شهودهای اخلاقی آن ویژگی مربوط است. مثلاً، شهودهای اخلاقی به ما می‌گویند اراده و اختیار فاعل اخلاقاً مربوط است، و فاعلی که مختار نیست، اخلاقاً مسئول و قابل سرزنش نیست. اگر علم تجربی بتواند نشان دهد که کسانی که ترشح تیروئید آن‌ها از حدی بالاتر است نمی‌توانند عصبانیت خود را کنترل کنند، و آقا یا خانم X ترشح غده تیروئیدشان از آن حد بالاتر است، می‌توان نتیجه گرفت که اگر کسی مانند آقا یا خانم X عصبانی شد، ما نمی‌توانیم کار او را از نظر اخلاقی محکوم کنیم. چون چنین فعلی برای چنین شخصی ارادی و اختیاری نیست. تأثیر علوم تجربی در داوری اخلاقی از این طریق است. کسی که با چنین نظریه‌ای در علوم تجربی آشنایی ندارد، در داوری اخلاقی درباره عصبانیت آقا یا خانم X خطا خواهد کرد.

پیشرفت‌های علوم تجربی از طریق موضوع‌سازی برای اخلاق و فلسفه اخلاق تولید مسئله می‌کنند. مثلاً فرض کنید پدر و مادری فرزندی دارند که به بیماری خاصی مبتلا است. علم پزشکی می‌گوید تنها راه درمان آن کودک این است که آن

شهودهای اخلاقی
به ما می‌گویند
چه ویژگی‌هایی
اخلاقاً مربوط و چه
ویژگی‌هایی اخلاقاً
نامربوط هستند.
معیاری به غیر از
شهود در این جا
وجود ندارد

پدر و مادر با استفاده از تکنولوژی‌های اصلاح ژنتیکی فرزند سالمی به دنیا بیاورند که پزشکان بتوانند از خون فرزند دوم برای درمان بیماری فرزند اول استفاده کنند. در این‌جا این پرسش اخلاقی مطرح می‌شود که آیا بچه‌دار شدن به این دلیل از نظر اخلاقی درست است، یا این در واقع نوعی استفاده ابزاری از فرزند دوم است که با کرامت انسانی او منافات دارد. این‌که کرامت انسانی فرزند دوم از ویژگی‌های اخلاقاً مربوط در خصوص فرزندآوری است از طریق شهودهای اخلاقی کشف می‌شود، نه از رهگذر علوم تجربی. طبیعتاً ناظر آرمانی که می‌خواهد در خصوص اصلاح ژنتیکی داوری اخلاقی داشته باشد، ناگزیر است از واقعیت‌های تجربی مربوط آگاه باشد و این آگاهی‌ها از رهگذر علوم تجربی مربوط به دست می‌آیند. اما این شهود اخلاقی است که به ما می‌گوید کدام واقعیت تجربی مربوط و کدام واقعیت تجربی نامربوط است.

عطیه خردمند: از آن جایی که علوم تجربی علوم کاملی نیستند و ما بسیاری از چیزها را بر اساس علم تجربی فقط احتمال می‌دهیم و با توجه به پیشرفت علم می‌توان به یک معنا علم تجربی را نسبی دانست، چون مثلاً نظریه‌ای که تا مدتی معتبر بود ممکن است در گذر زمان نقض شود، در این صورت چگونه می‌توان به احکام فقهی نگریست در حالی که می‌دانیم از سویی لحاظ کردن علم تجربی پارامتری جدی است و از سوی دیگر، می‌دانیم که علم ما آن قدر کامل نیست که بتوانیم به درستی تشخیص دهیم.

دکتر فنایی: پرسش بسیار خوبی است، اما این پرسش صورت‌بندی جدیدی است از آنچه در پس ذهن تقریباً تمام فقهای سنتی ما وجود دارد. ادعای آن‌ها همین است که سرّ نیام ما به شریعت این است که خداوند، چون عالم مطلق و عالم به غیب است، از همان اول چیزهایی می‌داند که بر اساس آن‌ها می‌تواند احکام ابدی صادر کند و این احکام ابدی را از طریق پیامبران خودش (وحی) به ما ابلاغ می‌کند. بنابراین، ما نمی‌توانیم بر اساس یافته‌های علوم تجربی که روز به روز تغییر می‌کنند، احکام را عوض کنیم. اما به نظر من در این‌جا از چند جهت خلط مبحث صورت می‌گیرد. نخست این‌که موضوع‌شناسی غیر از حکم‌شناسی است. تمام نکاتی که در پاسخ به پرسش قبلی شما درباره نقش علوم تجربی در اخلاق بیان کردم بدون کم‌وکاست درباره نقش این علوم در فقه هم صادق است. این علوم به ما نمی‌گویند چه ویژگی‌هایی به لحاظ شرعی مربوط و چه ویژگی‌هایی به همین لحاظ نامربوط‌اند، بلکه از وجود یا فقدان ویژگی‌های شرعاً مربوط در موضوعات جدید به ما خبر می‌دهند. مثلاً اگر جواز قصاص نفس (= کشتن قاتلی که مرتکب قتل عمدی شده است) مشروط به این باشد که قصاص مایه حیات باشد، چنان‌که قرآن می‌گوید، جامعه‌شناسی جرم می‌تواند به ما بگوید که در جامعه مدرن قصاص موجب کاهش قتل می‌شود یا هیچ تأثیری در کاهش یا افزایش آن ندارد یا برعکس

موجب افزایش آن می‌شود. همچنین اگر فقه به ما بگوید که حرمت شطرنج مشروط به این است که مهره‌های شطرنج به نحو انحصاری از آلات قمار باشند، علوم تجربی می‌توانند به ما بگویند که در شرایط فعلی این مهره‌ها صرفاً آلات قمارند یا این انحصار شکسته است. برخی از تغییر و تحولاتی که در جهان خارج رخ می‌دهد موضوع حکم شرعی را عوض می‌کند و این تغییر و تحولات را صرفاً به کمک علوم تجربی می‌توان رصد کرد. به حکم آیه قرآن پرورش اسب جنگی بر مسلمانان واجب است، اما امروزه هیچ‌کس نمی‌گوید چنین کاری واجب است، زیرا شناخت ما از جهان خارج نشان می‌دهد که اسب که در جهان پیشامدرن یکی از ابزارهای جنگی بود در جهان مدرن چنین کارکردی ندارد.

ثانیاً، اگر علوم تجربی ظنی هستند، علم فقه ما هم ظنی است و اگر بخواهیم منصفانه قضاوت کنیم ظنی که در قلمرو فقه داریم ضعیف‌تر از ظنی است که در قلمرو علوم تجربی داریم. منابع معرفت ما، چه در قلمرو دین و چه در خارج از قلمرو آن عمدتاً ظنی است. اما اگر منابع معرفتی ما ظنی شدند، وظیفه عقلانی ما در هر برهه‌ای از زمان این خواهد بود که دلایل ظنی در دسترس را کنار یکدیگر بگذاریم و جمع و تفریق کنیم. اگر امروز علم تجربی به ما بگوید فلان چیز چنین است و آن نظریه‌ای که ما امروز به سود آن در علوم تجربی توجیه معرفت‌شناسانه ظنی داریم، با معنای ظاهری یکی از آیات یا روایات سازگار نباشد، وظیفه فعلی ما این خواهد بود که از معنای ظاهری آن آیه یا روایت دست برداریم و این‌که در آینده ممکن است آن نظریه ابطال شود دلیل قانع‌کننده‌ای برای نادیده گرفتن آن در حال حاضر نیست. چون در آینده فهم فقیهان از آن آیه یا روایت نیز ممکن است به دلایلی دیگر تغییر کند. در واقع در این موارد ما با دو نظریه مواجه هستیم و به سود هر دو هم دلایل ظنی داریم و هر دوی این نظریه‌ها حدس ما درباره واقعیت است، هر دو ممکن است در آینده تغییر کنند، و هر دو در معرض حک و اصلاح و نقادی و تصحیح قرار دارند، و از این جهت بین علم فقه و علم دین و علوم تجربی هیچ تفاوتی نیست. هر دو ظنی و خطاپذیر و دستخوش تغییر و تحول دائمی‌اند. همان‌گونه خاتم الاطباء نداریم، خاتم الفقها هم نداریم. بنابراین، میزان اعتباری که برای این علوم ظنی قائلیم و نحوه مواجهه ما با آن‌ها باید یکسان باشد.

این‌گونه نیست که علوم تجربی دائماً در حال تغییر باشد و علم فقه ثابت باشد. ثبات شریعت غیر از ثبات فقه است. ثبات شریعت مانند ثبات جهان خارج است. نباید پنداشت که ثبات علم به ثبات معلوم است. معلوم ممکن است ثابت باشد یا متغیر و در هر دو صورت ثبات و تغییر علم ما به آن معلوم تابع ثبات و تغییر معلوم نیست، بلکه از قوانین خودش تبعیت می‌کند. علم خدا ثابت است، اما علم بشر متغیر است، خواه معلوم ثابت باشد خواه متغیر و خواه معلوم شریعت باشد خواه طبیعت. عطیه خردمند: بنابراین، اگر بتوانیم دلیل عقلی‌ای اقامه کنیم و بگوییم ظنی که

دلیل نقلی در ذهن ما تولید می‌کند قوی‌تر است آن‌گاه باید دلیل نقلی را اختیار کنیم؟

دکتر فنایی: اولاً دلیل عقلی در این‌جا وجود ندارد، یعنی این شهودهای معرفت‌شناسانه‌اند که به ما می‌گویند در هر مورد خاص کدام دلیل ظنی ظن قوی‌تری را در ذهن انسان‌های متعارف تولید می‌کند. هیچ اصل کلی و پیشینی در این‌جا وجود ندارد که بتوان با عقل آن را کشف کرد. من این را قبلاً هم گفته‌ام و به نظرم وظیفه عقلانی ما این است که در هر موردی از موارد تعارض میان دلایل نقلی و دلایل عقلی و تجربی قوت و ضعف آن دلایل را بسنجیم و دلیل قوی‌تر را، البته در صورت وجود، مقدم بداریم. یعنی وقتی نوبت به عمل به دلایل ظنی می‌رسد و آن دلایل ظنی با هم تعارض دارند، وظیفه ما عمل بر اساس دلیل ظنی قوی‌تر است. ملاک این قوت هم شهودهای ما است، نه دلیل عقلی. شهود غیر از تمایلات شخصی و احساسات و عواطف شخصی است. این کاری است که در زندگی روزمره دائماً مشغول آنیم. مثلاً وقتی رانندگی می‌کنید، اطلاعات فراوانی از راه‌های مختلف، مانند چشم و گوش و سایر حواس، وارد ذهن شما می‌شود. ذهن شما آن اطلاعات را پردازش می‌کند و بر این اساس تصمیم می‌گیرید که در هر لحظه‌ای چه کاری انجام دهید. اگر این دلایل با هم تعارض پیدا کنند، مثلاً گوش شما چیزی بگوید که چشمتان خلاف آن را می‌گوید، شما منبعی را مقدم می‌دارید که قابل اعتمادتر است. در قلمرو دین و فقه هم همین‌طور است. یعنی در این‌جا نیز ما ناگزیریم به عنوان ناظر بی‌طرف عمل کنیم.

توجه دارید که معرفت دینی غیر از تعهد دینی است. تعهد دینی بعد از معرفت دینی می‌آید. یعنی ابتدا باید بدانیم که خدا از ما چه می‌خواهد تا بعد بگوییم که باید به آنچه خدا از ما خواسته عمل کنیم. اگر در مقام شناخت چیزی که خداوند از ما خواسته، تمام دلایل در دسترس، ظنی باشد، ما موظفیم از دلیل قوی‌تر پیروی کنیم. البته تشخیص دلیل قوی‌تر باید با صداقت، جدیت و بی‌طرفی صورت بگیرد و منافع شخصی، عواطف و احساسات، خوشایند و بدآیند و... نباید در تشخیص قوت دلیل تأثیر بگذارد. یکی از راه‌های احراز این‌که عواطف و احساسات در این تشخیص تأثیر گذاشته یا نه این است که شما برداشت خودتان را با دیگران در میان بگذارید و ببینید آیا دیگران هم به همین نتیجه می‌رسند یا نه. عملاً هم خود به خود ما همین کار را می‌کنیم. یعنی در زندگی روزمره وقتی می‌خواهیم تصمیم بگیریم به نحوی از خودمان فاصله می‌گیریم. چون می‌دانیم که اگر واقعیت را آن‌چنان که هست شناسیم ضرر خواهیم کرد یا به هدفمان نخواهیم رسید. اگر در تشخیص واقعیت خطا کنیم این مسئله به ما ضرر می‌زند. بنابراین، سعی می‌کنیم احساسات و عواطف خودمان را کنار بگذاریم و از دیدگاه ناظر بیرونی و بی‌طرف به قضیه نگاه کنیم و پس از ارزیابی، دلیل قوی‌تر را تشخیص دهیم.

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۳۱۱

به نظرم وظیفه
عقلانی ما این
است که در هر
موردی از موارد
تعارض میان دلایل
نقلی و دلایل عقلی
و تجربی قوت و
ضعف آن دلایل را
بسنجیم و دلیل
قوی‌تر را، البته
در صورت وجود،
مقدم بداریم

علی مهجور: با این توضیحی که فرمودید قائل به بین‌الذهانی بودن شهودها هستید؟

دکتر فنایی: علی‌الاصول بله. شهودها می‌توانند بین‌الذهانی باشند، بدین معنا که درجه خاصی از اعتبار شهودها در گرو بین‌الذهانی بودن آنها است. در واقع شهود درجه‌ای از اعتبار معرفت‌شناسانه فی‌بادی‌النظر دارد که اگر آن را با دیگران در میان بگذاریم و دیگران با آن موافقت کنند میزان اعتبار آن بیشتر می‌شود. اما اگر دیگران داوری اخلاقی متفاوتی درباره موضوع داشتند، در این جا با اختلاف نظر اخلاقی روبه‌رو می‌شویم. عقلانیت از ما می‌خواهد که در این مورد نیز شهودهای دیگران را با شهودهای خودمان بسنجیم و هر شهودی را که قابل اعتمادتر بود مقدم بداریم. در چنین موردی من وقتی حق دارم به شهود خودم عمل کنم که تبیینی داشته باشم از این‌که چرا داوری شهودی دیگران نادرست است. اگر تبیین عقلانی قانع‌کننده‌ای درباره منشأ خطای دیگران داشته باشم، شهود من بر اعتبار اولیه خودش باقی خواهد ماند.

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسیسال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۱۲

عطیه خردمند: اساس این تبیین چیست؟

دکتر فنایی: اجازه بدهید با ذکر مثالی از ادراکات حسی مقصودم را توضیح دهم. فرض کنید من و شما شاهد صحنه‌ای از تصادف بوده‌ایم، اما گزارش من با گزارش شما از این سانحه کاملاً متفاوت است. اما من می‌دانم که چشم شما ضعیف است و در هنگام مشاهده آن صحنه یا عینکتان بر چشمتان نبوده یا شیشه آن عینک کثیف بوده، یا در پیش از مشاهده دارویی مصرف کرده‌اید که یکی از عوارض جانبی آن اختلال در بینایی است، یا شما ورزشی و دقت لازم را در ارزیابی و پردازش اطلاعاتی که وارد ذهنتان می‌شود ندارید. یا فرض کنید، دو نفر درباره موضوعی شهادت می‌دهند، اما یکی از آنها کودکی دوساله است و دیگری کودکی ده‌ساله. طبیعتاً ما ارزش معرفت‌شناسانه واحدی برای این دو گواهی قائل نمی‌شویم. گرچه شاید کودک دوساله صداقت بیشتری داشته باشد، اما قدرت تشخیص عقلانی بیشتری برای کودکی که سن بیشتری دارد قائل هستیم. بنابراین، به فرض تساوی این دو کودک از حیث صداقت و از سایر جهات مربوطه گواهی کودک بزرگ‌تر را ترجیح می‌دهیم. بنابراین، اگر از ویژگی‌های مربوط طرف مقابل اطلاع داشته باشیم، آن ویژگی‌ها می‌تواند منبع و منشأ تبیینی باشد برای این‌که چرا آن فرد در تشخیص و داوری خطا کرده است. ویژگی‌ها به «ویژگی‌های به لحاظ معرفت‌شناسانه مربوط» و «ویژگی‌های به لحاظ معرفت‌شناسانه نامربوط» تقسیم می‌شوند. نوع اول ویژگی‌ها خصوصیتی هستند که وجود و عدمشان در اصل اعتبار یا میزان اعتبار مشاهده، تفسیر آن و گواهی براساس آن تأثیر می‌گذارند. عین این نکات درباره شهود به معنای عام کلمه و شهود اخلاقی به معنای خاص کلمه هم صادق است.

عطیه خردمند: یعنی شما شهود شخصی را حجت نمی‌دانید؟

دکتر فنایی: شهود شخصی را به نحو فی بادی النظر حجت می‌دانم. یعنی می‌گویم این شهودها فی حد نفسه اگر وضعیت شهودکننده طبیعی باشد و اموری که اعتبار شهود را به کلی از میان می‌برند یا آن را چندان ضعیف می‌کنند که قابل اعتنا نباشد وجود نداشته باشند، حجت است.

عطیه خردمند: یعنی باید برای هر شهود شخصی دنبال این بگردیم که آیا معارض دارد یا ندارد تا بتوانیم به آن عمل کنیم؟

دکتر فنایی: نه. معمولاً عادت ما این است که به این شهودها عمل می‌کنیم تا وقتی معارضی برای آن‌ها پیدا شود. یعنی اصل اولیه بر اعتبار شهودها است. در خصوص ادراکات حسی نیز همین است. اصل بر این است که گواهی چشم شما معتبر است مگر این که شما شواهدی در دست داشته باشید که خلاف آن فکر کنید. اما همان‌گونه که عرض کردم، این کمترین درجه اعتبار است. برای کسب درجات بالاتری از اعتبار برای شهودهای خود، ناگزیریم چند مرحله را طی کنیم. اولاً تا حد قابل قبولی باید احراز کنیم که در رسیدن به آن شهود شخصی تحت تأثیر عواطف و احساسات نبوده‌ایم. این همان چیزی است که رالزاسم آن را داوری‌های سنجیده یا قابل اعتنا می‌گذارد. وی در مقام توضیح روش تعادل اندیشه‌ورزانه می‌گوید در نخستین مرحله از این روش ما باید شهودهای خودمان را غربال کنیم. زیرا برخی از این شهودها تحت تأثیر عواطف و احساسات و تمایلات خودخواهانه شکل گرفته‌اند، لذا از قوت و درجه اعتبار معرفت‌شناسانه واحدی برخوردار نیستند. برخی از آن‌ها به کلی فاقد اعتبارند، و برخی دیگر اعتبار فی بادی النظر دارند. در مرحله دوم، ناگزیریم شهودهایی را که پس از غربال کردن باقی می‌ماند با شهودهای دیگر اخلاقی خود بسنجیم و سازوار کنیم و از دل آن‌ها چند اصل و یک نظریه استخراج کنیم. وقتی مجموعه باورهای شهودی ما با باورمان درباره اصول اخلاقی و نظریه اخلاقی به میزان مطلوبی هماهنگ شدند، اعضای این مجموعه متقابلاً یکدیگر را توجیه می‌کنند. در مرحله بعد ناگزیریم این مجموعه را با باورهای دیگری که درباره اخلاق و امور مربوط دیگر داریم سازگار کنیم.

کسانی که در اعتبار معرفت‌شناسانه شهودهای اخلاقی تردید می‌کنند، بر چند استدلال تکیه می‌کنند. یکی از آن استدلال‌ها استدلال از راه تعارض و ناسازگاری درونی در مجموعه شهودهای یک فرد است. این استدلال می‌گوید شهودهایی که هر فردی دارد با هم متعارض‌اند و این تعارض نشان می‌دهد که دست‌کم برخی از آن‌ها باطل‌اند. استدلال دوم استدلال از راه تعارض بیرونی شهود هر فردی با شهودهای انسان‌های دیگر است. انسان‌های مختلف در خصوص موضوع واحد ممکن است شهودهای مختلفی داشته باشند و گاهی عملاً نیز چنین است. برخی از

شکاکان اخلاقی یا مخالفان شهودگرایی کوشیده‌اند بر اساس این داده‌های تجربی استدلال‌هایی را به سود شکاکیت اخلاقی یا علیه شهودگرایی اخلاقی اقامه کنند. از سوی دیگر، شهودگرایان اخلاقی هم کوشیده‌اند نادرستی این استدلال‌ها را نشان دهند.

عطیه خردمند: هیچ ملاک کلی برای رفع احتمال وجود ندارد که دیگر هیچ ان‌قلتی در آن نباشد؟

دکتر فنایی: به نظر من، ملاک عمومی‌ای وجود ندارد، ولی نکته‌ای که باید به آن توجه کنیم این است که در سایر قلمروها نیز وضعیت معرفت‌شناسانه ما بهتر از این نیست. فقهای سنتی نیز عملاً در انتهای خط به همین جا می‌رسند. مثلاً فقیهی می‌گوید به نظر من معنای ظاهری این واژه این است و فقیه دیگری می‌گوید به نظر من معنای ظاهری این واژه این نیست؛ یا یکی می‌گوید این سخن واضح است و دیگری می‌گوید مجمل است؛ یا یکی می‌گوید به نظر من سند این روایت صحیح است، اما دیگری می‌گوید حسن است یا فقیه سوم می‌گوید موثق یا ضعیف است. یعنی فقیهان هم به همین اختلاف‌ها و تعارض‌ها می‌رسند، و گاهی این اختلاف‌نظرها فیصله‌پذیر نیست، با این‌که معیاری عینی وجود دارد، اما کارآیی این معیار در حل اختلاف محدود است و گاهی این معیار نمی‌تواند بگوید حق با کیست. اما اگر شخص صداقت و جدیت داشته باشد، اعتماد بر شهود یا داوری و گواهی او می‌تواند از نظر معرفت‌شناسانه معتبر باشد. در واقع مباحثی که در این جا مطرح می‌شود فقط به اخلاق اختصاص ندارد، بلکه هم در قلمرو زندگی روزمره، هم در قلمرو دین و هم در قلمرو فقه، رویه عقلایی یا همان چیزی که ما بر اساس فطرت و طبع عقلایی خودمان به آن عمل می‌کنیم از منظر معرفت‌شناسانه اعتبار دارد، هرچند احتمال خطا همیشه وجود دارد. اما صرف احتمال خطا دلیل خوبی برای شکاکیت نیست؛ احتمال خطا مانع حصول یقین می‌شود، نه مانع حصول ظن. این احتمال آن قلمرو از دانش را به دانش ظنی و خطاپذیر بدل می‌کند، نه به شک.

عطیه خردمند: شما در کتاب خود، صحت قضاوت اخلاقی ناظر آرمانی را، چه خدا باشد و چه انسان، مشروط به این می‌دانید که از منظر اخلاقی به موضوع بنگرد؛ یعنی داشتن صفات ناظر آرمانی را برای صحیح بودن قضاوت ناظر کافی نمی‌دانید. مقصود شما از منظر اخلاقی، همان‌طور که خود به صراحت بیان کرده‌اید، همان نظریه‌های اخلاقی رایج مثل اخلاق کانتی، سودگرایی، وظیفه‌گرایی، فضیلت‌گرایی و ... است. بنابراین، از نظر شما، ناظر آرمانی، چه خدا باشد و چه عقل انسان، وقتی به قضاوتی صحیح دست خواهد یافت که از منظر این نظریه‌ها بنگرد؛ یعنی از ملاک‌هایی که این نظریه‌ها برای اخلاقی بودن

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۱۴

فقیهان هم به همین اختلاف‌ها و تعارض‌ها می‌رسند، و گاهی این اختلاف‌نظرها فیصله‌پذیر نیست، با این‌که معیاری عینی وجود دارد، اما کارآیی این معیار در حل اختلاف محدود است و گاهی این معیار نمی‌تواند بگوید حق با کیست

قضاوت ضروری می‌دانند، استفاده کند. اما کسی که با رشته فلسفه اخلاق آشنایی داشته باشد به روشنی می‌داند که این نظریه‌ها ملاک‌های بسیار متفاوت و متعارضی را برای صحت قضاوت اخلاقی صحیح بیان کرده‌اند و در بسیاری از موارد با هم قابل جمع نیستند. از طرف دیگر، هر کدام از این نظریه‌ها، به شاخه‌های مختلف و گسترده‌ای تقسیم می‌شوند که معیارهای آنان برای صحت قضاوت اخلاقی تفاوت‌های بسیار جدی و قابل ملاحظه‌ای دارد. با توجه به این مطلب، چگونه شما درستی قضاوت ناظر آرمانی را مشروط به قضاوت بر اساس ملاک‌ها و معیارهای متفاوت و متعارض مورد قبول این نظریه‌ها دانسته‌اید؟ به نظر می‌رسد این شرط شما بسیار کلی، غیرمنطقی و غیرعملی است.

دکتر فنایی: پرسش بسیار خوبی است. من این پرسش را به دو پرسش منحل می‌کنم: «یکی این‌که چرا ناظر آرمانی کافی نیست و علاوه بر ناظر آرمانی به منظر اخلاقی هم نیاز داریم؟»، و دوم این‌که «ربط منظر اخلاقی به نظریه‌های موجود در اخلاق هنجاری چیست؟». در خصوص سرّ نیاز به منظر اخلاقی، مقصودم این است که ناظر آرمانی مختص قلمرو اخلاق و داوری درباره موضوعات اخلاقی نیست، بلکه ما در قلمرو هر علمی به ناظر آرمانی نیاز داریم. در قلمرو فیزیک، شیمی، فقه، فلسفه و هر علم دیگری به چنین ناظری نیاز داریم. داوری معتبر در قلمرو هر علمی داوری ناظر آرمانی در همان قلمرو است. پس ناظر آرمانی عنوانی کلی و انتزاعی است که خصوصیتی کاملاً عام دارد که شرط اعتبار معرفت‌شناسانه داوری به طور کلی است. این ناظر آرمانی در هر قلمروی خاصی علاوه بر آن ویژگی‌های عام ویژگی‌های خاصی نیز دارد که با آن قلمرو تناسب دارد. یکی از این ویژگی‌های خاص نگرستن از منظر خاص مربوط به آن قلمرو به موضوع مورد بحث است. مثلاً در قلمرو شیمی، ناظر آرمانی کسی است که ویژگی‌های کلی ناظر آرمانی را دارد، اما از منظر شیمی به موضوع نگاه می‌کند، و این منظر با منظر فیزیک فرق می‌کند. در قلمرو اخلاق نیز همین‌گونه است. در این قلمرو نیز صرف این‌که داور ما ناظر آرمانی است کفایت نمی‌کند، بلکه این داور باید از منظر اخلاقی به این موضوع نگاه کند تا داوری او داوری اخلاقی یا داوری اخلاقی معتبر باشد. اگر از منظرهای دیگر به موضوع نگاه کند، داوری او داوری اخلاقی نخواهد بود، بلکه مثلاً داوری حقوقی یا فقهی خواهد بود. این دلیل این‌که چرا علاوه بر ناظر آرمانی به منظر اخلاقی هم نیاز داریم. البته کسی می‌تواند منظر اخلاقی را در فهرست ویژگی‌های ناظر آرمانی اخلاقی بگنجانند، اما این کار ماهیت قضیه را تغییر نمی‌دهد. مدعای من این است که ناظر آرمانی اخلاقی کسی است که در عین این‌که ناظر آرمانی است از منظر اخلاقی به موضوع داوری خود می‌نگرد.

اما درباره پرسش دوم شما باید عرض کنم که الان دقیقاً به خاطر ندارم که به این صراحت گفته باشم که منظر اخلاقی همان نظریه‌هایی است که در اخلاق هنجاری وجود دارد. اگر چنین چیزی گفته باشم اشتباه است. منظورم این است

- و اگر در دین در ترازوی اخلاق چیز دیگری گفته‌ام در این جا آن را تصحیح می‌کنم - و از شما نیز بابت مطرح کردن این پرسش و تصحیح این خطا سپاس‌گزارم. به هر حال، مقصودم این است که می‌توان گفت نظریه‌های مختلف در اخلاق هنجاری می‌کشند مقتضیات یا خصوصیات منظر اخلاقی را صورت‌بندی کنند. بنابراین، ما یک منظر اخلاقی واقعی و مستقل از درک آدمیان داریم که نظریه‌های موجود در اخلاق هنجاری صورت‌بندی‌های مختلف آن منظر هستند. اما نکته این است که نمی‌توان گفت کدام یک از این نظریه‌ها صد در صد باطل و کدام یک از آن‌ها صد در صد صادق و مطابق با واقع است، بلکه درست این است که هر یک از آن‌ها حظی از حقیقت در بر دارد. زیرا به سود هر یک از این نظریه‌ها و در بن هر یک از آن‌ها یک یا چند شهود اخلاقی یا فرااخلاقی نهفته است، آن‌گونه که رالز می‌گوید. البته دقیقاً به خاطر ندارم که وی این مطلب را درباره خصوص نظریه‌های اخلاقی می‌گوید یا درباره نظریه‌های فلسفی به طور کلی، اما می‌گوید در بن هر داوری اخلاقی یا فلسفی یا نظریه اخلاقی یا نظریه فلسفی یک یا چند شهود نهفته است. اگر ما این را بپذیریم، که به نظر من هم درست است، به این معنا خواهد بود که کاری که این فیلسوفان در اخلاق هنجاری کرده‌اند این بوده که کوشیده‌اند شهودهای اخلاقی‌ای را که در خصوص مقتضیات منظر اخلاقی داشته‌اند با هم سازگار و سیستماتیک کنند و آن‌ها را در قالب یک نظریه صورت‌بندی کرده و از آن دفاع کنند. اما سرماندگاری این نظریه‌ها و دلیل این‌که هیچ‌یک از این نظریه‌ها نتوانسته است نظریه‌های رقیب را کاملاً از میدان به در کند این است که به سود هر یک از این نظریه‌ها شواهدی وجود دارد، هرچند به زبان هر یک از آن‌ها نیز شواهدی وجود دارد. اگر به نقدهایی که هواداران این نظریه‌ها به نظریه‌های رقیب وارد می‌کنند نگاه کنید می‌بینید که آن نقدها هم مبتنی بر شهودهای اخلاقی و فرااخلاقی دیگری است که ناقد آن‌ها را مطرح می‌کند تا نشان دهد که آن نظریه رقیب با شهودهای اخلاقی یا فرااخلاقی دیگر ناسازگار است. در واقع داور نهایی در این جا همان شهودهای اخلاقی و فرااخلاقی‌اند. به تعبیر دیگر، هر کدام از این نظریه‌ها قوت‌ها و ضعف‌هایی دارند.

پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان این نظریه‌ها را با یکدیگر تلفیق و سازگار کرد. به نظر من، تقریرهای اولیه و خام این نظریه‌ها، همان‌طور که شما فرمودید، خیلی با هم تفاوت دارند و شدیداً یکدیگر را نفی می‌کنند. اما اگر به تاریخ فلسفه اخلاق مراجعه کنید خواهید دید که اصلاً مشغله اصلی هواداران هر یک از این نظریه‌ها این بوده است که آن موارد نقدی را که صاحبان نظریه‌های دیگر بیان کرده‌اند بیاورند و در نظریه خود بگنجانند. یعنی نظریه مورد قبول خود را طوری اصلاح کنند یا بسط دهند که نتوان آن نقد را بر آن وارد کرد، و این بحث‌ها آن قدر ادامه پیدا کرده که مرز این نظریه‌ها بسیار باریک و کم‌رنگ شده، و شاید بتوان گفت

ناظر آرمانی عنوانی کلی و انتزاعی است که خصوصیتی کاملاً عام دارد که شرط اعتبار معرفت‌شناسانه داوری به طور کلی است

در جاهایی به لحاظ عملی نتایجی که از دل این نظریه‌ها بیرون می‌آید چندان فرقی با هم ندارد.

برخی فیلسوفان اخلاق معاصر کوشیده‌اند دو یا چند تا از این نظریه‌ها را با هم جمع کنند. برای مثال، هوکر مقاله جالبی دارد که در آن کوشیده است بین وظیفه‌گرایی راس و فایده‌گرایی قاعده‌محور جمع کند و نشان دهد که مقتضای این دو نظریه می‌تواند با هم جمع شود و اختلاف نظری که در ابتدا به نظر می‌آید بین این دو وجود دارد، در واقع وجود ندارد. فیلسوفان دیگری هم هستند که کوشیده‌اند سه یا حتی پنج نظریه اخلاقی را با یکدیگر سازگار کنند.

به هر حال، نکته‌ای که بسیاری از فیلسوفان اخلاق هم قبول دارند این است که این نظریه‌های اخلاقی نباید ما را فریب دهد که گمان کنیم اگر این یا آن نظریه را بپذیریم و کورکورانه از آن تبعیت کنیم زندگی ما اخلاقی می‌شود. این نظریه‌ها برساخته یا صورت‌بندی انسان‌ها از واقعیت زندگی اخلاقی‌اند، و تا یک جایی کاربرد دارند و تا یک جایی می‌توانند به پرسش‌های اخلاقی ما پاسخ درخور بدهند، اما زندگی اخلاقی همیشه غنی‌تر از این نظریه‌ها است. این نظریه‌ها در واقع فهم انسان از حقیقت اخلاق است و این فهم همیشه در معرض نقد و حک و اصلاح و تعدیل و تصحیح و تدقیق قرار دارد. بنابراین، ما نباید فکر کنیم که برای اخلاقی زیستن، داشتن نظریه اخلاقی و پیروی کورکورانه از آن کافی است. در برخی از موارد اخلاق از ما می‌خواهد که این نظریه‌ها را نادیده بگیریم.

اینک در پرتو این توضیحات می‌توان گفت شرط نگرستن از منظر اخلاقی به موضوع این است که شخص با نظریه‌های متنوع موجود در اخلاق هنجاری که در واقع صورت‌بندی‌های گوناگون از منظر اخلاقی هستند آشنا باشد و برای درک یا صدور حکم اخلاقی مناسب در جای خود از آن‌ها استفاده کند. اما همین منظر اخلاقی از او می‌خواهد که در مواردی این نظریه‌ها را نادیده بگیرد. یعنی در مواردی مقتضای منظر اخلاقی یک چیز است و مقتضای این نظریه‌ها چیزی دیگر.

عطیه خردمند: یعنی آن منظر اخلاقی را نفی کنیم؟

دکتر فنایی: یعنی صورت‌بندی خاصی از منظر اخلاقی را که آن نظریه به ما عرضه می‌کند، نفی کنیم. به تعبیر دیگر، ما شهودهایی درباره منظر اخلاقی داریم که آن شهودها گاهی به ما می‌گوید که این یا آن صورت‌بندی خاص از منظر اخلاقی اشتباه است. یعنی به ما می‌گوید اگر از منظر اخلاقی نگاه کنیم نتیجه‌ای که به آن می‌رسیم غیر از نتیجه‌ای است که آن نظریه می‌گوید. مثال این مطلب همان مثال‌های نقضی است که در نقد نظریه‌های مختلف اخلاقی می‌آورند. مثلاً یکی از مثال‌هایی که شهودگرایان یا وظیفه‌گرایان در نقد فایده‌گرایی می‌آورند این است. فرض کنید پنج بیمار در بیمارستان بستری هستند و همه در معرض مرگ‌اند و

احتیاج به پیوند عضو دارند؛ یکی به قلب احتیاج دارد و دیگری به کلیه و نفر سوم به کبد و به همین ترتیب. حال فرض کنید شخص سالمی برای ملاقات یکی از بستگان خود به بیمارستان مراجعه می‌کند که به لحاظ ژنتیکی بدنش با همه این افراد سازگار است. اگر پزشکی که در بیمارستان است این فرد را بگیرد و به قتل برساند و اعضای او را به این پنج نفر پیوند بزند یک نفر را کشته اما جان پنج نفر را نجات داده است. فایده‌گرایی کلاسیک به ما می‌گوید که آن پزشک با این کار خوشبختی بیشتری را در جهان تولید می‌کند و میزان رنج موجود را کمتر می‌کند. پس وظیفه اخلاقی او همین است. اما شهادهای اخلاقی به ما می‌گویند این کار نادرست است. این نقد چه معنایی دارد؟ معنایش این است که فایده‌گرایی نتوانسته است منظر اخلاقی را به نحو درستی صورت‌بندی کند، وگرنه به این نتیجه نادرست منجر نمی‌شد.

اگر چنین باشد، در واقع، ناظر آرمانی در عین این‌که از آن نظریه‌ها در جای مناسب خود برای تشخیص حکم اخلاقی استفاده می‌کند به آن‌ها اکتفا نمی‌کند. ویژگی‌هایی که ناظر آرمانی دارد به او این حق و اجازه را می‌دهد که گاهی آن نظریه‌ها را کنار بگذارد و این آن چیزی است که از قدیم‌الایام، از زمان ارسطو، در فلسفه اخلاق مطرح بوده است و امروزه نیز برخی از فیلسوفان اخلاق، از جمله دیوید راس، به آن قائل‌اند، و آن این است که ما در مقام داوری اخلاقی، علاوه بر اصول کلی به چیزی به نام «حکمت عملی» نیاز داریم. حکمت عملی فضیلتی است که به ما این امکان را می‌دهد که در مواقع خاص بتوانیم وظیفه اخلاقی خود را درست تشخیص دهیم؛ مخصوصاً در مواردی که اصول اخلاقی یا نظریه‌های اخلاقی با هم تعارض پیدا می‌کنند.

عطیه خردمند: پس در حقیقت با این‌که شما درستی قضاوت اخلاقی ناظر آرمانی را مشروط به قضاوت از منظر اخلاقی دانسته‌اید، اما باز با این حال تشخیص درستی و نادرستی منظرهای اخلاقی را هم منوط به تشخیص ناظر آرمانی و حکمت عملی او دانسته‌اید.

دکتر فنایی: تشخیص این‌که کدام یک از این نظریه‌ها صورت‌بندی درست از منظر اخلاقی در آن موقعیت خاص است، کار ناظر آرمانی است.

عطیه خردمند: جناب عالی در کتاب خود بیان فرموده‌اید که سرچشمه اختلاف بین اخلاق دینی و اخلاق سکولار این است که هواداران اخلاق سکولار می‌کوشند بایدها و نبایدهای اخلاقی را از اراده و فرمان انسان موجود که در وضعیتی غیرآرمانی قرار دارد انتزاع کنند، نه اراده و فرمان انسان آرمانی که در وضعیتی آرمانی قرار دارد، و هواداران اخلاق دینی می‌کوشند بایدها و نبایدهای اخلاقی را از اراده خدای فقه بگیرند، نه اراده و فرمان خدای اخلاق. بنابراین، اگر انسان در هنگام قضاوت اخلاقی خود را در شرایط آرمانی قرار دهد و صفات

فصلنامه نقد کتاب

اخلاق علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۱۸

می‌توان گفت
شرط نگرستن
از منظر اخلاقی
به موضوع این
است که شخص با
نظریه‌های متنوع
موجود در اخلاق
هنجاری که در واقع
صورت‌بندی‌های
گوناگون از منظر
اخلاقی هستند
آشنا باشد و برای
درک یا صدور حکم
اخلاقی مناسب در
جای خود از آن‌ها
استفاده کند

ناظر آرمانی را کسب کند، حکم او با حکم خدای ادیان که خدای اخلاق و ناظر آرمانی است یکسان خواهد بود و به این ترتیب اختلاف بین اخلاق دینی و اخلاق سکولار باقی نخواهد ماند (ص ۲۵۶). اما از طرف دیگر می‌دانیم انسان عادی با توانایی‌های محدودی که دارد نمی‌تواند خود را به شرایط آرمانی برساند، لذا خود حضرت عالی هم در کتاب خود از تقرّب به جایگاه ناظر آرمانی سخن گفته‌اید نه وصول به آن و راهکارهایی را در این زمینه مطرح کرده‌اید و گفته‌اید «در حقیقت با این کار ما سعی می‌کنیم ویژگی‌های ناظر آرمانی را ولو به طور ناقص تحصیل کنیم و به او نزدیک شویم» (ص ۲۵۰). با توجه به این مطلب که ما همواره یا دست‌کم اغلب غیرآرمانی هستیم، به نظر می‌رسد به طور عملی این راهکار شما - استفاده از ناظر آرمانی - در حل اختلاف اخلاق سکولار و اخلاق دینی کارآمد نخواهد بود. حضرت عالی این مشکل و تعارض را در کتاب خود چگونه حل می‌کنید؟

دکتر فنایی: در واقع این پرسش شما برمی‌گردد به این‌که راه‌حلی که مطرح شده ناکارآمد است. اولاً من قبلاً هم اجمالاً گفتم که راه‌حلی که من مطرح کرده‌ام فی‌الجمله کارآمد است، نه بالجمله. یعنی تضمینی وجود ندارد که با این روش بتوان همه موارد تعارض میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار را حل کرد. ثانیاً نتیجه‌ای که از این راه‌حل به آن می‌رسیم نتیجه‌ای ظنی است. یعنی به قطع و یقین نمی‌رسیم که حق با کیست. نقصی که در انسان‌ها وجود دارد باعث می‌شود داوری آن‌ها ظنی باشد و در معرض خطا و نقد و اصلاح. این را، هم فقیهان قبول دارند و هم فیلسوفان اخلاق. فقیهان شیعه می‌گویند ما مُخَطَّئه هستیم، نه مُصَوِّبه. یعنی با این‌که فقیه با صداقت و جدیت می‌کوشد حکم خدا را کشف کند اما احتمال دارد خطا کند و به واقع اصابت نکند. ما انسان کامل و معصوم نیستیم. خدا هم نیستیم. از آن طرف فیلسوفان اخلاق هم قبول دارند که منابع ظنی معرفت با محدودیت‌های قوای ادراکی انسان‌ها در قلمرو اخلاق باعث می‌شود نتیجه داوری انسان‌ها همیشه ظنی باشد. حداکثر کاری که می‌توانیم بکنیم این است که مقداری از پوست خودمان بیرون بیاوریم و یک قدم به آن ناظر آرمانی نزدیک شویم. اگر با صداقت و جدیت بکوشیم به ناظر آرمانی نزدیک شویم خاصیت آن این است که داوری‌ای که در آن وضعیت خواهیم داشت، از داوری‌ای که در حال حاضر داریم معتبرتر خواهد بود. اما این‌که این داوری یقیناً درست است و داوری رقیب یقیناً نادرست، هیچ دلیلی به سود این ادعا وجود ندارد.

حال بحث بر سر این است که در قلمرو اخلاق فیلسوف اخلاق به ما می‌گوید حکم اخلاقی این مورد چنین است، در قلمرو فقه هم فقیه به ما می‌گوید حکم فقهی و شرعی این موضوع این است. اگر این دو با هم تعارض پیدا کردند، این تعارض را چگونه باید حل کنیم؟ دست‌کم این است که یکی از این دو در تشخیص حکم به نحوی سهوی خطا کرده است، زیرا با این‌که هر دو کوشیده‌اند به ناظر آرمانی نزدیک

شوند، اما دست‌کم کوشش یکی از آن‌ها مقرون به توفیق نبوده است، چون ناظر آرمانی حقیقی خداوند است، و هر چقدر هم که انسان بکوشد به طرف خداوند برود باز هم به خود او نخواهد رسید؛ به او نزدیک می‌شود ولی به خود او نخواهد رسید. بنابراین، نتیجه‌ای که می‌خواهم از این توضیحات بگیرم این است که اولاً، اگر منظور شما این است که این راه‌حل به نحو مطلق کارآمد نیست حق با شما است. یعنی بالأخره همه موارد تعارض را نمی‌توانیم از این طریق حل کنیم. ثانیاً نتیجه‌ای که بر اثر استفاده از این راه‌حل به آن می‌رسیم نتیجه‌ای ظنی است. آنچه من در این جا گفته‌ام این نبوده است که این تعارض را یک بار برای همیشه از این طریق می‌توان حل کرد، بلکه این است که این راه‌حل، راه‌حلی عقلانی است که برای حل بعضی از تعارض‌ها می‌تواند به ما کمک کند. و راه عقلانی دیگری هم برای حل این تعارض وجود ندارد. ما نباید گمان کنیم که چون شریعت از اراده شارع سرچشمه گرفته پس برداشت فقیهان از شریعت در مقایسه با برداشت فیلسوفان اخلاق از اخلاق، قوت و اعتبار معرفت‌شناسانه بیشتری دارد.

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق‌علوم‌تربیتی
وروان‌شناسیسال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۲۰

عطیه خردمند: با توجه به این‌که فرمودید انسان‌ها (چه در اخلاق دینی به عنوان فقیه و چه در اخلاق سکولار تحت عنوان عقل) هر قدر هم که بکوشند نمی‌توانند به طور کامل آرمانی شوند، آیا نمی‌توان گفت که در این موارد محدود هم نمی‌توان تعارض را حل کرد؟

دکتر فنایی: اگر قوت دلایلی که هر یک از آن‌ها به سود ادعای خود در دست دارند برابر باشد، نمی‌توان تعارض را بر اساس دلایل معرفت‌شناسانه حل کرد و در این زمینه حق با شما است. یعنی اگر قوت معرفتی دلایلی که فقیه دارد و قوت معرفتی دلایلی که فیلسوف اخلاق دارد یکسان باشد، راه‌حل معرفت‌شناسانه‌ای برای این تعارض نخواهیم داشت و باید به سراغ راه‌حل‌های دیگر برویم، یعنی به دلایل عمل‌گرایانه و مصلحت‌اندیشانه نظر کنیم. اما اگر قوت دلایل یک از طرفین بیشتر باشد، تعارض را باید به سود او حل کرد. اصولاً این روش حل تعارض کاملاً عام است، و در خود فقه هم این روش کاربرد دارد. در بحث از مرجحات باب تعارض پاره‌ای از اصولیان بزرگ مانند شیخ انصاری معتقدند ما حق داریم از مرجحات منصوصه تعدی کنیم و بر اساس قوت ظن بین دو روایت متعارض داوری کنیم. ادعای بنده این است که این روش مختص حل تعارض میان دلایل نقلی نیست، بلکه روشی است که عقلاً در حل تعارض دلایل نقلی با دلایل عقلی و تجربی هم از آن استفاده می‌کنند.

شیمیا شهریاری: در نگاه شما اتخاذ رویکرد اخلاقی در دین چه تأثیر مثبت یا منفی بر نقش و کارکرد فقه در دین می‌گذارد؟ آیا قبول دارید که پذیرش تقدّم اخلاق بر دین لزوماً از منزلت، جایگاه و بار فقهی دین می‌کاهد؟

دکتر فنایی: فکر نمی‌کنم چنین شود. فقه سر جای خودش باقی می‌ماند، اما

اگر با صداقت و جدیت بکوشیم به ناظر آرمانی نزدیک شویم خاصیت آن این است که داوری‌ای که در آن وضعیت خواهیم داشت، از داوری‌ای که در حال حاضر داریم معتبرتر خواهد بود

رنگ و بوی دیگری می‌یابد. من ارزش و اهمیت فقه و نیاز مسلمانان به این دانش را هیچ‌گاه انکار نمی‌کنم، ولی معتقدم با پذیرش نظریه تقدم اخلاق بر دین تلقی ما از فقه و جایگاه آن تغییر می‌کند. اگر منظور شما از این‌که بار فقهی دین کاهش پیدا می‌کند این است که ما ناگزیر خواهیم شد در سپهر دین جایگاه مهم‌تری به اخلاق بدهیم تا به فقه، این تلقی درست است، اما این سخن بدین معنا است که فقه به جایگاه طبیعی و واقعی خودش برمی‌گردد. در واقع یکی از خطاهای استراتژیک و تراژیک ناخوشایندی که در فرهنگ ما اتفاق افتاده و ما ناگزیریم اصلاحش کنیم همین وارونه شدن جایگاه فقه و اخلاق در این فرهنگ است. برای تصحیح این خطا ناگزیریم این دو را به همان حالت نخستین و آرمانی خودشان برگردانیم. این همان چیزی است که دلایل درون‌دینی فراوانی هم به سود آن می‌توان اقامه کرد. از مجموع آن دلایل می‌توان چنین نتیجه گرفت که به طور کلی التزام به فقه و پیروی از آن تا جایی ارزشمند است که اخلاق، چارچوب فقه باشد.

شیما شهریاری: به نظر می‌رسد در میان خود فقها نیز عده‌ای بوده‌اند که از ناکارآمدی اجتهاد سنتی در حل برخی از مسائل دنیای جدید ناراضی بوده‌اند و از نارسا بودن نظام فقه سنتی در پاسخ‌گویی به برخی از نیازهای انسان مدرن شکایت کرده‌اند. برای مثال، امام خمینی معتقد است: «اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست» (صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۲۹۲). شهید مطهری نیز در مباحث متعددی اذعان می‌کند که اجتهاد سنتی به روح و اهداف احکام توجّهی نکرده و به قالب و ظاهر آن اکتفا کرده است و از همین رو است که در آن پویایی فقه از دست رفته است؛ برای مثال ایشان بی‌توجّهی به روح و محتوای اساسی اصل عدل در فقه سنتی را نقد کرده است و غفلت از آن را سبب رکود تفکر اجتماعی فقیهان می‌داند (مبانی اقتصاد اسلامی، ج ۱، ص ۱۷۰). بنابراین، به نوعی می‌توان پذیرفت که عده‌ای از فقیهان نیز دغدغه کارآمدی فقه و روزآمد کردن آن را داشته‌اند و نظراتی در این خصوص عرضه کرده‌اند که در کتاب اخلاق دین‌شناسی حتی به نحو گذرا به آن اشارتی نشده است. شاید بتوان نادیده گرفتن این نظرات را نقصی بر جامعیت این کتاب دانست. اما پرسشی که در این خصوص به ذهن می‌رسد این است که آیا این گروه از فقها به راستی توانسته‌اند با نقد پارادایم سنتی اجتهاد، پارادایم تازه‌ای را جایگزین آن کنند و راه حل تازه‌ای عرضه کنند یا این‌که همچنان در همان سنتی که خود از آن انتقاد می‌کردند، باقی مانده‌اند؟ نظر شما در این خصوص چیست؟

دکتر فنایی: من کاملاً با شما موافقم که برخی از علما، مانند امام خمینی، شهید مطهری و شهید صدر و دیگران در دوران معاصر این دغدغه را داشته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که در این جا مشکلی وجود دارد که باید برای آن چاره‌اندیشی کرد و

راه‌حلی معرفتی برای آن پیدا کرد. بعضی از این مقدار هم فراتر رفته‌اند و کوشیده‌اند برای مشکل مورد بحث راه‌حلی مطرح کنند. برخلاف فرمایش شما، در فصل دوم کتاب اخلاق دین‌شناسی (تحت عنوان «فقه و چالش‌های عصر جدید») کوشیده‌ام جمع‌بندی فشرده‌ای از این دیدگاه‌ها مطرح کنم و ضعف آن‌ها را نشان دهم. در این فصل گفته‌ام که به دو روش می‌توان به چالش‌های عصر جدید پاسخ داد. یکی با استفاده از همان روش تحقیق رایج در فقه سنتی، و دیگری با اجتهاد در اجتهاد یا اجتهاد در اصول یا اجتهاد در مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه. من در آن فصل کوشیده‌ام ابتدا روش سنتی اجتهاد را به اجمال توضیح دهم. سپس ذیل عنوان «راه‌حل‌های سنتی در مواجهه با چالش‌های عصر جدید» گفته‌ام که پنج راه‌حل سنتی برای مواجهه فقه با چالش‌های عصر جدید وجود دارد. راه‌حل نخست عبارت است از تمسک به عناوین ثانویه که در آثار شهید مطهری، از جمله در کتاب اسلام و مقتضیات زمان، آمده است. براساس این راه‌حل می‌گویند دو نوع حکم در شریعت اسلامی وجود دارد؛ یکی حکم اولیه و دیگری حکم ثانویه. البته اصل این تقسیم را بسیاری از فقها قبول دارند، اما این‌که با تکیه بر آن ما می‌توانیم با چالش‌های عصر جدید به نحوی کارآمد برخورد کنیم، نکته مهمی است که تا آن‌جا که من می‌دانم مرحوم مطهری مطرح کرده‌اند. شاید دیگران نیز به این نکته اشاره کرده باشند ولی من از آن خبر ندارم. به هر حال، ایشان معتقد بودند احکام ثانویه شرعی شبیه لولا عمل می‌کند، یعنی انعطاف لازم را به شریعت می‌بخشد و موجب می‌شود شریعت بتواند خودش را با اوضاع و احوال جدید تطبیق دهد و فقیهان بتوانند با تمسک به احکام ثانویه حکم مسائل مستحدثه را استنباط کنند. راه‌حل دوم احکام شرعی را به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می‌کند، و وجود یک منطقه خالی از حکم را در دل شریعت می‌پذیرد. این راه‌حل مرحوم صدر است. ایشان معتقدند حاکم مشروع اسلامی حق قانون‌گذاری در این منطقه را دارد. به نظر ایشان، با پذیرش این راه‌حل فقه سنتی در مواجهه با چالش‌های عصر جدید کارآمد خواهد شد. البته این دیدگاه از برخی سخنان امام خمینی هم قابل استنباط است. این راه‌حل احکام شرعی را به احکام الاهی و احکام ولایی یا حکومتی تقسیم می‌کند. راه‌حل سوم، هم از سخنان مرحوم مطهری استنباط می‌شود و هم در میان نواندیشان سنی رواج دارد. این‌ها معتقدند «مقاصد شریعت» بر «احکام شریعت» مقدم است. بنابراین، دلایل نقلی و عقلی بیانگر مقاصد شریعت جزء منابع احکام شرعی محسوب می‌شوند، و فقیهان در مقام استنباط احکام شرعی حق ندارند این دلایل را نادیده بگیرند. این همان چیزی است که شما در پرسش‌تان به آن اشاره کردید و فرمودید که آقای مطهری هم چنین دیدگاهی داشته‌اند. راه‌حل چهارمی که من در این فصل از اخلاق دین‌شناسی مطرح کرده‌ام همان نظریه «نقش زمان و مکان در اجتهاد» و راه‌حل پنجم همان نظریه «تقدم مصلحت نظام بر احکام ثانویه و اولیه» است. این دو نظریه اخیر را به

فصلنامه نقد کتاب

اخلاق علوم تربیتی
و روان‌شناسیسال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۳۳۲

عنوان بخش‌هایی از نظریه‌ای واحد هم می‌توان صورت‌بندی کرد.

در خصوص این راه‌حل‌ها چند نکته قابل طرح است که برخی از آن‌ها را در همین فصل مطرح کرده‌ام. من گفته‌ام که وجه مشترک این راه‌حل‌ها این است که هر یک از آن‌ها به نوعی بر خطای فقیهان در «موضوع‌شناسی» تأکید می‌کنند، و ناکارآمدی فقه را بر این اساس تبیین می‌کنند و توضیح می‌دهند. همه این راه‌حل‌ها می‌گویند خطای فقیهان در «حکم‌شناسی» از خطای آنان در «موضوع‌شناسی» سرچشمه می‌گیرد. مثلاً کسانی که می‌گویند در شریعت احکام ثانویه هم داریم، مقصودشان این است که خطای فقیهان در مقام استنباط حکم موضوعات جدید این است که به جای آن‌که احکام ثانویه را بر این موضوعات بار کنند، احکام اولیه را بر این موضوعات بار می‌کنند. به همین دلیل فتوایی که می‌دهند ناکارآمد است. لذا اگر ما خطای فقیهان در موضوع‌شناسی را تصحیح کنیم مشکل برطرف می‌شود. یا کسانی که قائل به وجود منطقه خالی از حکم در شریعت هستند در واقع ادعایشان این است که موضوعات جدید در این منطقه قرار می‌گیرند، نه در منطقه‌ای که به نحو پیشینی با حکم شرعی پر شده است. بر این اساس، خطای فقیهان در مقام استنباط حکم موضوعات جدید این است که تقسیم شریعت به دو منطقه پراز حکم و خالی از حکم را به رسمیت نمی‌شناسند، و معتقدند موضوعات جدید نیز در منطقه‌ای پراز حکم قرار دارند. این راه‌حل می‌گوید برای کشف حکم موضوعات جدید به جای این‌که به قرآن و روایات مراجعه کنیم باید به حاکم اسلامی مراجعه کنیم. به همین ترتیب نظریه «نقش زمان و مکان در اجتهاد» می‌گوید موضوعات جدید غیر از موضوعات قدیم است، و خطای فقیهان سنتی این است که به این تحول در موضوع توجه نمی‌کنند. نظریه تقدم مصلحت نظام بر احکام شرعی نیز می‌گوید حکم شرعی موضوعات جدید با مصلحت نظام تعارض دارد، و خطای فقیهان در این است که به مصلحت نظام توجه نمی‌کنند.

بنابراین، گوهر این راه‌حل‌های سنتی این است که ناکارآمدی فقه سنتی در مواجهه با چالش‌های عصر جدید از خطا در موضوع‌شناسی صورت می‌گیرد و اگر این خطا تصحیح شود، مشکل حل می‌شود. در نقد این راه‌حل‌ها من چند پرسش مطرح کرده‌ام. برخی از این پرسش‌ها از این قرار است: «چرا فقیهان در موضوع‌شناسی خطا می‌کنند؟»، و «چگونه می‌توان این خطا را تصحیح کرد؟». مثلاً «چرا فقیهان به جای آن‌که موضوعات جدید را در منطقه خالی از حکم، یا در ذیل عناوین ثانویه بگنجانند آن‌ها را در منطقه پراز حکم یا در ذیل عناوین اولیه می‌گنجانند؟»، یا «چرا در استنباط احکام شرعی مقاصد شریعت را در نظر نمی‌گیرند؟». «کدام خصوصیت و ویژگی موضوعات جدید است که در پژوهش‌های فقهی رایج نادیده گرفته می‌شود؟». به طور کلی، «چرا فقیهان فقط در شناخت موضوعات خطا می‌کنند؟»، حتماً آن‌ها دلیلی برای این کار خود دارند، و بر اساس آن دلیل کار خود را درست قلمداد می‌کنند.

اگر چنین است ما ناگزیریم آن دلیل را پیدا کنیم و نقد کنیم. این پرسش‌ها است که به نحو طبیعی شما را به این نتیجه می‌رساند که روش سنتی استنباط نقصی دارد که به دلیل آن نقص نمی‌تواند مانع وقوع خطا در موضوع‌شناسی شود. پرسش این است که آن نقص چیست. پاسخی که من به این پرسش‌ها داده‌ام این است که فقیهان در این مورد از هنجارهای عقلانی یا معرفت‌شناسانه‌ای پیروی می‌کنند؛ آن هنجارها اینان را موظف می‌کند که در مقام استنباط این‌گونه عمل کنند. این هنجارها فرادینی و مربوط به عقلانیت، یا معرفت‌شناسی یا اخلاق باور است. بنابراین، اگر کسی بخواهد این مشکل را به نحو ریشه‌ای حل کند ناگزیر است از خود فقه بیرون بیاید و به سراغ فلسفه فقه یا معرفت‌شناسی فقه برود. یعنی خطای راه‌حل‌های سنتی این است که ریشه مشکل را در خود فقه جست‌وجو می‌کنند، در حالی که این مشکل از فلسفه فقه سرچشمه می‌گیرد و اثر آن در فقه ظاهر می‌شود. به تعبیر دیگر، این راه‌حل‌ها در نخستین گامی که برای حل هر مشکلی باید برداشت خطا می‌کنند. نخستین گام در حل درست هر مسئله این است که «جایگاه آن مسئله را تشخیص دهید». با تشخیص جایگاه مسئله، روش درست حل آن مسئله برای شما روشن خواهد شد. شما اگر مسئله‌ای فلسفی را مسئله‌ای فقهی قلمداد کنید مرتکب خطای مقوله‌ای شده‌اید و نمی‌توانید برای آن مسئله پاسخ درستی بیابید. اگر نشان داده شود که مشکل یا پرسش ما در این جا فلسفی است، آن‌گاه ما ناگزیر یا موظف می‌شویم به سراغ فلسفه فقه برویم. اما وقتی به سراغ فلسفه فقه می‌رویم، این فلسفه به ما می‌گوید که اشکال اساسی‌ای که در این جا وجود دارد این است که فقیهان در معرفت‌شناسی خود میان ظنون عقلی و تجربی با ظنون نقلی تبعیض قائل می‌شوند، و این تبعیض هیچ مبنای عقلی یا عقلایی ندارد. (مقصودم از فلسفه فقه حکمت فقه نیست، بلکه شاخه‌ای از فلسفه است که موضوع و غایت آن بررسی مبنایی فلسفی فقه است). تنها دلیلی که فقیهان سنتی به سود این تبعیض دارند شماری از آیات و روایات است که در بحث حجیت در علم اصول آن‌ها را ذکر می‌کنند و از دل آن‌ها این قاعده کلی را استخراج می‌کنند که «اصل اولیه حرمت عمل بر اساس دلایل ظنی است، مگر خلاف آن به نحو قطعی اثبات شود». بعد می‌کوشند نشان دهند که این اصل فقط در دو مورد استثنا خورده است: یکی در مورد خبر واحد و دیگری در مورد ظاهر کلام. بر این اساس نتیجه می‌گیرند که دلایل ظنی عقلی و تجربی ذیل آن اصل اولیه باقی می‌ماند و صدور فتوا با تکیه بر آن‌ها و عمل بر اساس آن‌ها شرعاً حرام است.

اما وقتی شما به دلایلی که به سود این اصل اولیه اقامه می‌شود نگاه می‌کنید می‌بینید که این دلایل نادرست است و نادرستی این دلایل نیز از خطا در تشخیص سرشت حجیت و جایگاه پرسش از حجیت صورت می‌گیرد. فقیهان سنتی در این خصوص دو پیش‌فرض دارند که هر دو نادرست است. پیش‌فرض اول این است که

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسیسال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۳۴

گوهر این

راه‌حل‌های سنتی
این است که
ناکارآمدی فقه
سنتی در مواجهه
با چالش‌های عصر
جدید از خطا در
موضوع‌شناسی
صورت می‌گیرد و اگر
این خطا تصحیح
شود، مشکل حل
می‌شود

«شارع از آن نظر که شارع است می‌تواند و حق دارد به ما بگوید که از چه راهی دین را بشناسیم»، و پیش‌فرض دوم این است که «شارع به ما گفته است که در صورت فقدان دلایل قطعی شما فقط باید از طریق دلایل ظنی نقلی دین را بشناسید، و فقط در صورتی حق دارید به دلایل عقلی و تجربی اعتنا و براساس آن‌ها عمل کنید که این دلایل قطعی باشند». براساس این دو پیش‌فرض است که فقیهان تبعیض معرفت‌شناسانه یادشده را به خدا نسبت می‌دهند.

من معتقدم این دو پیش‌فرض غلط است. پیش‌فرض اول به این دلیل نادرست است که اصلاً این مسئله، مسئله شرعی نیست که ما موظف باشیم برای پاسخ آن به شارع از آن نظر که شارع است مراجعه کنیم، بلکه این مسئله فلسفی است. اگر این مسئله فلسفی باشد اظهارنظر شارع از آن نظر که شارع است درباره آن بی‌معنا است. بنابراین، اگر شارع یا پیامبر یا امام هم در این مسئله اظهارنظری کرده باشند ناگزیریم آن اظهارنظر را به عنوان حکمی ارشادی در قلمرو معرفت‌شناسی در نظر بگیریم، نه به عنوان حکمی مولوی در قلمرو شریعت. در این مورد نمی‌توان از حرمت و حلیت شرعی سخن گفت. اگر حجیت مسئله‌ای فلسفی / معرفت‌شناسانه باشد، و مفاد آیات و روایات موجود در باب حجیت حکم ارشادی باشد، ما ناگزیر خواهیم شد در این مورد به سراغ فلسفه فقه برویم و ببینیم که آیا فلسفه فقه یا معرفت‌شناسی فقه به ما اجازه می‌دهد که بین ظنون عقلی و تجربی و ظنون نقلی تبعیض قائل شویم یا نه. وقتی به آنجا مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که رویه عقلای عالم در خارج از قلمرو دین این است که وقتی دستشان از دلایل قطعی و یقینی کوتاه شد، و خود را موظف یا ناگزیر دیدند که به دلایل ظنی عمل کنند، به همه این دلایل با یک چشم نگاه می‌کنند، و براساس نقلی بودن یا عقلی یا تجربی بودن بین آن‌ها تبعیض قائل نمی‌شوند. یعنی همه این دلایل را کنار یکدیگر قرار می‌دهند و براساس جمع و تفریق ظنون عمل می‌کنند، و اگر این دلایل با هم تعارض پیدا کردند، به دلیل قوی‌تر عمل می‌کنند، با صرف نظر از این‌که دلیل قوی‌تر یا ضعیف‌تر نقلی است یا عقلی یا تجربی، و با صرف نظر از این‌که قوت آن دلیل به حد قطع و یقین می‌رسد یا نه. همین‌که دلیلی ظنی قوت بیشتری داشت ولو این‌که آن قوت به حد قطع و یقین نرسد، ما به لحاظ عقلانی موظف می‌شویم آن را مقدم بداریم، و دیگر نقلی بودن یا عقلی بودن و تجربی بودن در این‌جا مدخلیتی ندارد و دلیل خوبی برای ترجیح یک دلیل بر دلیل دیگر نیست. شارع مقدس هم اگر بخواهد این بنای عقل را امضا کند نمی‌تواند بگوید قسمتی از این بنا را امضا می‌کنم و قسمت دیگر را امضا نمی‌کنم. زیرا این بنا مبتنی بر نکته‌ای عقلانی و استثنا‌ناپذیر است. آن نکته این است که با عمل براساس دلیل ظنی قوی‌تر احتمال تقرب ما به حقیقت بیشتر خواهد بود، تا برعکس.

در بحث حجیت در علم اصول می‌گویند منابع ظنی بالقوه معرفت فقهی گوناگون‌اند، از جمله قیاس، خبر واحد، ظاهر کلام، استحسان، مصالح مرسله و ...

اما از میان همه این منابع شارع مقدس فقط دو تای آن‌ها را امضا کرده و اعتبار بقیه را رد کرده است. یا چون به سود حجیت سایر منابع ظنی دلیل قطعی نداریم، اصل اولیه به ما می‌گوید عمل کردن بر اساس آن دلایل حرام است. بر این اساس، حجیت دلایل ظنی نقلی پذیرفته می‌شود اما حجیت دلایل ظنی عقلی و تجربی رد می‌شود. حجیت و سلب حجیت نیز بدین معنا است که با دلایل ظنی نقلی باید معامله قطع و یقین کرد، و با دلایل ظنی عقلی و تجربی معامله شک. فقیه در صورتی حق دارد از یک دلیل ظنی نقلی رفع ید کند که دلیل عقلی یا تجربی مخالف آن دلیل نقلی به حد قطع و یقین برسد. در غیر این صورت، آن دلیل ظنی نقلی به قوت خود باقی خواهد ماند. این پیش‌فرض نادرست معرفت‌شناسانه مانع از تقدم اخلاق بر دین می‌شود، زیرا از نظر فقیهان سنتی دلایل عقلی یا تجربی که به سود ارزش‌های اخلاقی وجود دارد ظنی و فاقد اعتبار است، و لذا بر اساس این دلایل نمی‌توان از معنای ظاهری آیات و روایات دست برداشت.

فصلنامه نقد کتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسیسال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۲۶

به نظر من، کل پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه‌ای که فقها در این‌جا به عَقْلَا نسبت می‌دهند، اگر در خارج از حوزه علمیه بر عَقْلَا عرضه شود خواهید دید که کسی به آن‌ها اعتقاد ندارد و عمل نمی‌کند. خود شما نیز در زندگی روزمره خود به چنین تبیعی قائل نیستید و بر اساس آن عمل نمی‌کنید. اما اگر فقیهان معتقدند ساختار و بنیان معرفتی فقه سنتی عقلانی است و چارچوب و مبنای آن از عَقْلَا اخذ و اقتباس شده، ناگزیرند شکاف میان «عقلانیت فقهی» و «عقلانیت عرفی» را پر کنند، یعنی با رجوع به عقلانیت عرفی برداشت خود از این عقلانیت را محک بزنند و تصحیح کنند. در واقع ادعای اصلی من در این‌جا این است که فقها در تشخیص بنای عَقْلَا در معرفت‌شناسی خطا کرده‌اند. بر این اساس، نقدی که به آن راه‌حل‌های سنتی دارم این است که آقایان در تشخیص جایگاه مسئله خطا کرده‌اند، و لذا به این نتیجه رسیده‌اند که در همان چارچوب سنتی و در ذیل همان پارادایم سنتی اجتهاد می‌توان به چالش‌های عصر جدید پاسخ درخور و کارآمد داد؛ و فقه سنتی ظرفیت‌ها و امکاناتی دارد که به ما امکان می‌دهد پیروزمندان با مسائل عصر جدید مواجه شویم. به نظر من، هم آن پیش‌فرض معرفت‌شناسانه و هم نتیجه‌ای که از آن گرفته می‌شود خطا است، و دلیلش هم همان چیزی است که ذکر کردم.

در واقع من معتقدم کسانی مانند مرحوم مطهری، اگر عمر طولانی‌تری می‌یافتند کمابیش به چنین جاهایی می‌رسیدند. یعنی نشانه‌های این‌که جوانه‌های چنین تفکری در ذهن آنان وجود داشته به چشم می‌خورد. مثلاً، ایشان کتابی دارند درباره اقتصاد اسلامی. البته این کتاب بعد از چاپ جمع‌آوری و خمیر شد، چون به قرار مسموع برخی از فقیهان سنتی در خصوص چاپ این کتاب به امام خمینی اعتراض کردند و ایشان دستور دادند که این کتاب جمع‌آوری شود. ایشان در این کتاب می‌کوشد از منظر فقهی درباره سرمایه‌داری

به عنوان موضوعی جدید، اجتهاد و داوری کند. وی برخلاف سایر فقیهان در آن کتاب سرمایه‌داری را به صورت یک کل یکپارچه می‌بیند و می‌گوید برخلاف رأی غالب فقیهان سنتی نمی‌توان مالکیت خصوصی بر ماشین و سود و سرمایه حاصل از آن را به نحو مطلق پذیرفت.

مشکل دیگری که به نظر من در دیدگاه کسانی مثل مرحوم مطهری وجود دارد این است که آنان اخلاقیات را اعتباری می‌دانند. اگر کسی کل اخلاقیات را اعتباری بداند کل این مباحث سالبه به انتفاء موضوع خواهد شد. یعنی چنین شخصی منطقاً نمی‌تواند بگوید چون خدا عادل است، ما با تکیه بر اصل عدالت می‌توانیم از ظاهر آیات و روایات دست برداریم. یعنی تا واقع‌گرایی اخلاقی را نپذیریم (البته واقع‌گرایی اخلاقی هم معانی مختلفی دارد) تعارض اخلاق فرادینی و اخلاق سنتی یا تعارض فقه و اخلاق قابل حل نخواهد بود. به چه دلیل می‌توان ادعا کرد که اعتبار اخلاقی بر اعتبار شرعی مقدم است؟

شیما شهریاری: به گفته مجتهد شبستری، شهید مطهری در آثار خود معتقد است احکام شریعت نسبت به شرایط، تحولات و مقتضیات زمان و فرهنگ انعطاف‌پذیر است. او قائل به اجتهاد مستمر بود و اجتهاد مستمر را بدون بهره‌گیری از علوم و معارف بشری هر عصر میسر نمی‌دانست (هرمنوتیک و سنت، ص ۹۳). در واقع شهید مطهری، ذیل مبحث مستقلات عقلیه، حسن و قبح عقلی را مطرح می‌کند و یکی از پیامدهای عملی آن را در مسئله دخالت عقل و علم در استنباط احکام اسلامی معرفی می‌کند. او این اصل را به عنوان اصل راهنما و ره‌گشای کل فقه به شمار می‌آورد و در این خصوص می‌نویسد: «ما باید قاعده کل ما حکم به العقل حکم به الشرع را به کار ببریم؛ حتی اگر ظاهر یک دلیل نقلی خلاف آن باشد؛ زیرا روی این مبنا ما برای احکام اسلامی روحی و غرضی و هدفی قائلیم و یقین داریم که اسلام هدفی دارد و از هدف خود هرگز منحرف نمی‌شود. ما به همراه همان هدف می‌رویم و دیگر در قضایا تابع فرم و شکل و صورت نیستیم» (مجموعه آثار، ج ۴، ص ۹۵۵). در نتیجه محتوا، روح و باطن کلی حکم شرعی بر صورت و ظاهر آن تقدم دارد. حال از نظر شما این دیدگاه را هرچند به نحو مجمل، می‌توان با نظریه‌تان در خصوص ترجمه فرهنگی متون دینی هم‌راستا دانست؟

دکتر فنایی: بله به شرطی که لوازم و پیش‌فرض‌های آن را هم بپذیریم. به نظر من، شهید مطهری یکی از کسانی است که قائل به ترجمه فرهنگی متون دینی است، هرچند ایشان مجال آن را نیافت که این نکته را به صورت نظریه بیوراند و از آن دفاع کند، و در پرتو این نظریه بعضی از آیات و روایات را ترجمه فرهنگی کند، اما علی‌الاصول ایشان این نظریه را پذیرفته است. البته من نمی‌خواهم بگویم که اگر ایشان فرصت پیدا می‌کرد حتماً این کار را می‌کرد، اما بحث بر سر این است که به نظر می‌رسد در حد

آثاری که از ایشان به جای مانده ایشان در این مسیر حرکت می‌کرده است. سخنانی که در بالا از ایشان نقل کردید بیشتر نوعی اعلام موضع و نوعی دفاع کلامی از فقه در برابر منتقدانی است که معتقد بودند فقه کارآیی و کارآمدی خودش را در جهان مدرن از دست داده است. این با نظریه‌پردازی و دفاع فلسفی از آن فرق می‌کند. مثلاً ایشان می‌گویند باید به روح و فلسفه احکام توجه کنیم اما پرسش این است که مگر فقهای دیگر چنین چیزی را نمی‌گویند. فقهای سنتی نمی‌گویند ما به قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع باور نداریم یا نباید به روح و فلسفه احکام توجه کنیم، بلکه می‌گویند استفاده از آن قاعده و توجه به روح و فلسفه احکام به شرطی جایز است که حکم عقل «قطعی» باشد، و نسبت به روح و فلسفه احکام «قطع» داشته باشیم، و چنین دلیلی در دسترس ما نیست. دلایل ظنی عقلی و تجربی هم کفایت نمی‌کند و اعتنا کردن به آن‌ها در قلمرو شریعت حرام است.

بنابراین، صرف اعتقاد به ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع یا لزوم توجه به روح و فلسفه احکام اصلاً کافی نیست. تا وقتی ایشان در مبانی معرفت‌شناسانه فقه سنتی تجدید نظر نکنند هر چقدر هم که بگویند فقیه باید موضوع‌شناسی کند و پیشرفت‌هایی را که در ناحیه شناخت موضوع در علوم جدید به دست آمده ملاحظه کند، باز هم مشکل و مانع سر جای خود باقی خواهد ماند. ریشه مشکل در جای دیگری است. فقیهان سنتی می‌گویند همه این ملاحظات در جای خود و در سطح کلیات درست است، اما در مقام تطبیق بر موارد خاص دلایل عقلی و تجربی موجود به حد قطع و یقین نمی‌رسد. وقتی این دلایل به حد قطع و یقین نمی‌رسد بر من به عنوان فقیه حرام است آن‌ها را در نظر بگیرم و در پرتو آن‌ها در فهم خودم از ظهور آیات و روایات تجدید نظر کنم. نقد مبانی معرفت‌شناسانه فقه سنتی از آثار شهید مطهری، شهید صدر و امام خمینی و دیگران غایب است. این موضوعی است که من کوشیده‌ام در اخلاق دین‌شناسی آن را شرح و بسط دهم. در واقع در این جا حلقه‌ای مفقوده وجود دارد، و برخلاف نظر دکتر سروش آن حلقه مفقوده «فلسفه علم فقه» نیست، بلکه «معرفت‌شناسی فقه» است. در اخلاق دین‌شناسی گفته‌ام که نظریه‌ای که در این کتاب مطرح می‌شود اولاً توضیح می‌دهد که چرا راه حل‌های سنتی، اساساً راه حل‌اند و کارآیی آن‌ها تا چه حد است و چرا ناقص‌اند، و چگونه می‌توان آن‌ها را تکمیل کرد. این نظریه همه این‌ها را توضیح می‌دهد. فقیهان سنتی، دست‌کم تعداد زیادی از آن‌ها، قبول دارند که احکام اولیه و ثانویه و حکم موقت و دائمی و ثابت و متغیر داریم، اما می‌گویند در خصوص هر حکمی ظاهر دلیل نقلی به ما می‌گوید که این حکم ابدی است و شما تا دلیل عقلی قطعی یا دلیل نقلی ظنی معتبر نداشته باشید حق ندارید از عموم و اطلاق زمانی آن دلیل نقلی دست بردارید. نکته مهم دیگری که بد نیست در این جا به دلیل کمبود وقت به نحوی گذرا به آن اشاره کنم، اما در جاهای دیگر آن را شرح و بسط داده‌ام این است که به نظر می‌رسد عموم مجتهدان ما، از جمله مرحوم

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق علوم تربیتی
روان‌شناسیسال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۲۸

به نظر من، شهید مطهری یکی از کسانی است که قائل به ترجمه فرهنگی متون دینی است، هر چند ایشان مجال آن را نیافت که این نکته را به صورت نظریه بیورراند و از آن دفاع کند، و در پرتو این نظریه بعضی از آیات و روایات را ترجمه فرهنگی کند، اما علی‌الاصول ایشان این نظریه را پذیرفته است

مطهری حسن و قبح اخلاقی را به مصلحت و مفسده فرو می‌کاهند، در حالی که این دیدگاه درباره سرشت حسن و قبح اخلاقی نادرست است. وجوب و حرمت شرعی را می‌توان به مصلحت و مفسده فروکاست، اما حسن و قبح اخلاقی قابل فروکاهش به مصلحت و مفسده نیست.

شما شهریاری: به عقیده گروهی از متفکران لازم نیست کل نظام فقه سنتی را در مواجهه با چالش‌های عصر جدید ناکارآمد بدانیم و آن را به تمامه طرد کنیم؛ زیرا می‌توانیم در مواردی با به کارگیری این پارادایم، پاسخ مناسب و موجهی را برای نیازهای انسان مدرن بیابیم. دیدگاه شما در این خصوص چیست؟ اگر معتقدید کل نظام فقهی سنتی را باید کنار گذاشت، پس چرا در کتاب خود از مقاصد الشریعة، که بحثی فقهی و سنتی است و شاطبی آن را از پایگاه فقه مطرح کرده، به عنوان یکی از معیارهای تمایز ظرف از مضروف و صورت از محتوا یاد می‌کنید؟

دکتر فنایی: پرسش بسیار خوبی است. شاید آنچه من در کتاب گفته‌ام نارضا بوده است، اما من نیز دقیقاً به همین چیزی که شما گفتید اعتقاد دارم. یعنی معتقد نیستم که کل نظام فقه سنتی کارآمدی خودش را از دست داده و ما باید آن پارادایم را به طور کلی کنار بگذاریم. معتقد فقه سنتی هنوز هم در قلمرو خاصی کارایی دارد و شاهد آن هم همان چیزهایی است که در فصل آخر کتاب اخلاق دین‌شناسی، که راجع به ترجمه فرهنگی متون دینی هست، آمده است؛ در آن جا گفته‌ام برای فهم بخشی از آیات و روایات از همان روش فهم سنتی باید استفاده کنیم و هرمنوتیک سنتی و اصولی مانند «اصالة الظهور» برای تفسیر این بخش از آیات و روایات کفایت می‌کند. زیرا این دسته از آیات و روایات راجع به «دین مطلق»، یا «دین فراتاریخی» و فرامکانی و فرازمانی سخن می‌گویند. این‌ها محکومات قرآن و سنت را تشکیل می‌دهند. اما بخش دوم از آیات و روایات، که حاصل تطبیق اصول کلی دین مطلق بر اوضاع و احوال و شرایط خاصی است، بیانگر «دین مقید» یا «دین تاریخی» است، و برای فهم درست این بخش ما به روش تفسیری دیگری نیاز داریم که عبارت است از «ترجمه فرهنگی». این بخش از قرآن و سنت جزء متشابهات است و متشابهات را باید در پرتو محکومات تفسیر کرد، نه برعکس. من هنوز هم معتقدم روش سنتی در فهم آیات و روایات بیانگر دین مطلق کارایی دارد و معتبر است، و به لحاظ معرفت‌شناسی هم هیچ ایرادی به آن وارد نیست و به لحاظ هرمنوتیکی هم قابل قبول است، اما این‌که بخواهیم از آن روش برای فهم کل آیات و روایات استفاده کنیم صحیح نیست. این پیش‌فرض نادرست است که همه آیات و روایات از یک سنخ‌اند، و همواره بیانگر دین مطلق و فراتاریخی‌اند. در واقع نقد من بر تلقی سنتی از دین در این مورد این است که این تلقی مبتنی بر پیش‌فرض نادرستی از جاودانگی دین است. بر اساس این تلقی، جاودانگی دین اقتضا می‌کند که هرچه در متون دینی آمده بیانگر

دین مطلق فراتاریخی و فرازمانی و فرامکانی باشد، در حالی که چنین نیست. مفاد متون دینی ترکیبی از دین تاریخی و دین فراتاریخی است، و لذا روش درست تفسیر متون دینی اقتضا می‌کند که متون بیانگر دین تاریخی را در پرتو متون بیانگر دین فراتاریخی بفهمیم، نه برعکس. البته این به معنای کنار گذاشتن بخشی از آیات و روایات نیست، بلکه به معنای استفاده از روش متفاوتی در فهم متون بیانگر دین تاریخی است. این روش به ما امکان می‌دهد که ابتدا از دین مقید/تاریخی به دین مطلق/ فراتاریخی گذر کنیم و سپس دین مطلق/ فراتاریخی را بر اوضاع و احوال جهان مدرن تطبیق کنیم. در حقیقت، این‌جا دعوا بر سر این است که کدام دسته از آیات و روایات از محک‌های و کدام دسته از متشبهات‌اند. تلقی سنتی می‌گوید آیات و روایات بیانگر دین تاریخی محک‌ها، و آیات و روایات بیانگر دین فراتاریخی از متشبهات هستند، اما من می‌گویم برعکس است.

در خصوص مقاصد شریعت و این‌که آن را بحث فقهی سنتی بدانیم یا نه من تردید دارم. راجع به دیدگاه‌های فقیهان اهل سنت شاید حق با شما باشد اما در خصوص دیدگاه‌های فقیهان شیعه، در حدی که من می‌دانم، اینان معتقدند در نظر گرفتن این مقاصد وظیفه خدا است و ما حق نداریم به استناد دلایل ظنی مقصد شریعت را در یک مورد خاص تشخیص دهیم و به استناد آن در ظاهر آیات و روایات بیانگر احکام تصرف کنیم و فهم خودمان را از آن حکم شرعی تغییر دهیم. آنان می‌گویند خدا در مقام تشریح این مقاصد را در نظر گرفته و بر اساس آن حکمی صادر کرده است. وظیفه ما در مقام استنباط و امتثال فقط این است که ظاهر کلام شارع را بگیریم و بر اساس آن عمل کنیم. ما حق نداریم درباره حکمی که تشریح شده و مقصدی که پشت آن نهفته است داوری کنیم. چون دلایل قطعی و یقینی نداریم، و دلایل ظنی نقلی معتبر هم نداریم. دلایل ظنی عقلی و تجربی داریم، اما این دلایل معتبر نیست و عمل کردن بر اساس آن‌ها حرام است.

زینب صالحی: چرا شما در کتاب اخلاق دین‌شناسی تعبیر «اخلاق باور» را به کار نمی‌برید و از تعبیر «اخلاق تفکر و تحقیق» یا «اخلاق پژوهش» استفاده می‌کنید؟ ارتباط این مقولات با سنجش‌گرانه اندیشی چیست؟

دکتر فنایی: اگر کسی بخواهد از تعبیر «اخلاق باور» استفاده کند ناگزیر است اموری را مفروض بگیرد، و من خواسته‌ام در خصوص آن پیش‌فرض‌ها بی‌طرف بمانم و بدون موضع‌گیری درباره آن‌ها بحث را به پیش ببرم. برخی از فیلسوفان در این پیش‌فرض‌ها مناقشه کرده‌اند. یکی از این پیش‌فرض‌ها این است که «باورکردن» یکی از افعال ارادی و اختیاری است، و ما می‌توانیم بین باورکردن و باور نکردن انتخاب کنیم. در این زمینه فیلسوفان اختلاف نظر دارند. برخی می‌گویند باورکردن فعلی است که مستقیماً تحت اختیار ما است و این پیش‌فرض به ما اجازه می‌دهد از «اخلاق

معتقد نیستیم که کل نظام فقه سنتی کارآمدی خودش را از دست داده و ما باید آن پارادایم را به طور کلی کنار بگذاریم

باور» سخن بگوییم. چون موضوع اخلاق فعل ارادی اختیاری است. گروه دیگری می‌گویند کنترل ما بر باورهایمان مستقیم نیست، بلکه غیرمستقیم است؛ یعنی ما بر خود باور کنترل نداریم، اما بر مقدماتش کنترل داریم. دیدگاه دوم در کلمات برخی از علمای سنتی خود ما هم آمده است. مثلاً شیخ انصاری در کتاب رسائل، هنگامی که از حجیت قطع بحث می‌کند می‌گوید شارع مقدس نمی‌تواند حجیت قطع را مستقیماً نفی کند، اما می‌تواند از طریق تردید در مقدماتی که می‌خواهد ما را به قطع برساند، قطع را از بین ببرد، یا از تحقق آن جلوگیری کند، یا به مکلف بگوید از این راه نرو که به قطع برسی. اگر قطع از بین برود یا محقق نشود، موضوعی برای حجیت باقی نمی‌ماند. این بحث شبیه همان چیزی است که درباره کنترل غیرمستقیم بر باورها مطرح می‌شود. اگر کسی این پیش‌فرض را بپذیرد، آن‌گاه می‌تواند از مقوله‌ای به نام اخلاق باور سخن بگوید. اما کسانی که این دو پیش‌فرض را قبول ندارند و معتقدند ما بر باورهایمان نه کنترل مستقیم داریم و نه کنترل غیرمستقیم، به جای آن که در خصوص باور - به عنوان مقوله‌ای که می‌توان از منظر اخلاقی درباره آن سخن گفت - سخن بگویند، به سراغ «فرآیند» رفته‌اند و ارزش‌ها یا فضایل و رذایل ناظر بر آن فرآیند را «اخلاق تفکر و تحقیق» نامیده‌اند. برای مثال، این گروه معتقدند آنچه اخلاق از ما می‌خواهد این است که وقتی در باب چیزی تحقیق و پژوهش می‌کنیم «صداقت» و «جدیت» داشته باشیم، شواهد نقض را در نظر بگیریم، از تأثیر احساسات و عواطف و تمایلات شخصی خودمان جلوگیری کنیم و فضایل اخلاقی و معرفت‌شناسانه لازم، مثل عدالت معرفت‌شناسانه و انصاف معرفت‌شناسانه را در خودمان پرورش دهیم، و رذایل معرفت‌شناسانه مانند جزم‌اندیشی، آرزواندیشی، تعصب و غیره را از خود دور کنیم. بنابراین، بسیاری از هنجارهایی را که مدافعان اخلاق باور به عنوان هنجارهای اخلاقی ناظر به خود باور در این قلمرو مطرح می‌کنند، در این دیدگاه هم می‌توان بازسازی کرد. من این تعابیر را به گونه‌ای به کار برده‌ام که قابل جایگزینی باشند. گاهی از «اخلاق باور» سخن گفته‌ام و گاهی از «اخلاق تفکر و تحقیق» تا راجع به آن پیش‌فرض‌ها موضع نگیرم. چون خود این مسئله نیازمند تحقیق مفصلی در فلسفه ذهن و معرفت‌شناسی است که من مجال پرداختن به آن را نداشته‌ام.

زینب صالحی: فکر می‌کنید چقدر فقه امروز ما (دین‌شناسی فقهی ما) از موازین یا هنجارهای مطرح در معرفت‌شناسی باور و اخلاق باور فاصله دارد؟

دکتر فنایی: من کوشیده‌ام این فاصله را در کتاب اخلاق دین‌شناسی نشان دهم. در فصل چهارم این کتاب که بین «عقلانیت عرفی» و «عقلانیت فقهی» مقایسه کرده‌ام موارد اختلاف این‌ها را نشان داده‌ام. به نظر من، مهم‌ترین وجه اختلاف به همان تبعیض معرفت‌شناسانه‌ای برمی‌گردد که در تفکر سنتی میان منابع مختلف ظنی معرفت و دلایل مختلف ظنی برقرار می‌شود. این مهم‌ترین وجه است، هر چند

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۳۱

تلقی سنتی می‌گوید
آیات و روایات
بیانگر دین تاریخی
محکمت، و آیات
و روایات بیانگر
دین فراتاریخی از
متشابهات هستند،
اما من می‌گویم
برعکس است

وجه اختلاف دیگری هم وجود دارد. به نظرم این وجه پیامدهای بسیار مهمی دارد که هرچند به عنوان یک وجه اختلاف مطرح شده، بسیار کلیدی و مبنایی است.

سید محمدحسین صالحی: شاید بتوانیم بگوییم نظریه تکامل از وقتی که در غرب مطرح شد بیش از رد هیئت بطلمیوسی در زمان گالیله، تأثیر الاهیاتی بر جای گذاشت و شاید بالقوه چنین است. رد نظریه بطلمیوسی نگاه ما را به جهان تغییر داد اما نظریه تکامل، بر فرض پذیرشش، نگاهمان به خودمان را تغییر می‌دهد و شاید از این جهت تأثیر و پیامدهای بیشتری هم داشته باشد. شما قطعاً در خصوص تبیین تکاملی از قواعد اخلاقی موضعی دارید و آن موضع را در پروژه اخلاقی تان پیش فرض گرفته‌اید. نخست این‌که موضع شما در این زمینه چیست و آیا آن را فرضیه می‌دانید یا فراتر از فرضیه در حد نظریه‌ای که شواهد زیادی در تأیید آن هست می‌دانید؟ دوم اینکه، بر فرض پذیرش این نظریه، پیامدهای الاهیاتی و اخلاقی برای این نظریه قائل هستید؟ این پیامدها چه ربط و نسبتی با پروژه شما پیدا می‌کند و چه تأثیری می‌تواند بر آن داشته باشد؟ اساساً تبیین تکاملی از قواعد اخلاقی را تا چه حد می‌پذیرید؟ چون عده‌ای معتقدند در فرآیند تکامل انسان‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که همه یا بعضی از قواعد اخلاقی باید حاکم باشد تا نوع انسان شانس بقا داشته باشد.

دکتر فنایی: در خصوص خود نظریه تکامل من متخصص نیستم و حق اظهارنظر تخصصی ندارم. ولی به نظر می‌رسد این نظریه بیش از یک فرضیه است. یعنی می‌توان آن را به عنوان نظریه‌ای علمی پذیرفت. اما بحث ما در این جا به فرض صحت این نظریه پیش خواهد رفت. البته توجه دارید که این نظریه نمی‌گوید انسان‌ها به این نتیجه رسیدند که بقای نوع انسان در گرو پذیرفتن پاره‌ای از ارزش‌های اخلاقی است، بلکه می‌گوید تکامل و غریزه بقا باور به این ارزش‌ها را در ذهن انسان‌ها تولید کرده است، یعنی باور انسان‌ها به ارزش‌های اخلاقی مستند به علت است نه مستند به دلیل.

سید محمدحسین صالحی: آیا این نظریه به حد ظنی که شما درباره آن سخن می‌گویید می‌رسد یا نه؟

دکتر فنایی: البته در تقریر مضمون این نظریه و قلمرو آن نیز اختلاف نظر هست ولی فی‌الجملة می‌توانیم آن را به عنوان یک نظریه معتبر علمی بپذیریم. در خصوص پیامدهای الاهیاتی این نظریه هم من کار تحقیقی نکرده‌ام و درباره نسبت این نظریه با پروژه خودم هم فکر نکرده‌ام. ولی می‌توانم به پرسش آخر شما در خصوص ربط این نظریه با اخلاق پاسخ دهم. در واقع پرسش این است که آیا می‌توان تبیین تکاملی از باورهای اخلاقی را پذیرفت یا نه، و پذیرش این نظریه چه تأثیری در دیدگاه‌های ما

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۳۳۲

من این تعبیر را به گونه‌ای به کار برده‌ام که قابل جایگزینی باشند. گاهی از «اخلاق باور» سخن گفته‌ام و گاهی از «اخلاق تفکر و تحقیق» تا راجع به آن پیش فرض‌ها موضع نگیرم

راجع به سرشت اخلاق و نسبت اخلاق با دین خواهد داشت. من معتقدم اگر این نظریه را تبیین درستی از نحوه پیدایش ارزش‌های اخلاقی و باور به این ارزش‌ها در ذهن آدمیان بدانیم، نمی‌توانیم از این «تبیین» به «توجیه» پل بزنیم؛ یعنی پرسش از تبیین غیر از پرسش از توجیه است. پرسشی که فیلسوفان اخلاق در معرفت‌شناسی اخلاق به بررسی آن می‌پردازند و می‌کوشند پاسخ قانع‌کننده‌ای برای آن بیابند این است که چه توجیهی به سود این ارزش‌ها در دست است؛ ممکن است نظریه تکامل بتواند نشان دهد که نوع انسان‌ها، به طور ناخودآگاه و به نحوی جبری بر اساس اصل بقای انساب به باورهای اخلاقی رسیده و آن‌ها را تصور و تصدیق کرده‌اند تا نوع آن‌ها منقرض نشود. اما این صرفاً باور به ارزش‌های اخلاقی را «تبیین» می‌کند، و «علت» باور انسان‌ها به ارزش‌های اخلاقی را توضیح می‌دهد، اما نمی‌گوید که آیا این باورها موجه‌اند یا ما آدمیان در پذیرش این باورها موجهیم یا نه. اصولاً در فضای نظریه تکامل پرسش از توجیه باورهای اخلاقی بلاموضوع می‌شود.

تبیین تکاملی از منشأ اخلاق به لحاظ ساختار و محتوا دقیقاً شبیه همان تبیین‌هایی است که برخی از روان‌شناسان و جامعه‌شناسان درباره منشأ دین مطرح کرده‌اند. مثلاً فروید می‌گوید منشأ باورهای دینی و منشأ باور به خداوند سرکوب عقده‌های جنسی است. یا دورکیم می‌گوید این جامعه بوده است که در قالب خدا در ذهن انسان‌ها تجلی کرده است. یا مارکس می‌گوید این طبقه مسلط است که باور به وجود خداوند را در ذهن انسان‌ها به وجود می‌آورد تا آن‌ها را استثمار کند. این‌ها همه «تبیین»های مختلفی است که خداناباوران درباره منشأ دین مطرح کرده‌اند. اما نقدی که دیدگاه مقابل به این نظریه‌ها دارد این است که «شما با این تبیین چه چیزی را محل تردید قرار می‌دهید؟». در واقع چیزی که در صورت درستی این تبیین‌ها محل تردید قرار می‌گیرد عقلانیت افرادی است که این باورها را بر اساس این علل پذیرفته‌اند. اما از این طریق نمی‌توان شکاکیت دینی را توجیه کرد و نشان داد که باورهای دینی کاذب‌اند و هیچ توجیه معرفت‌شناسانه‌ای به سود آن‌ها در دست نیست. چون هنوز هم ممکن است این باورها مطابق با واقع باشد، و واقعاً هم خدایی وجود داشته باشد. در واقع از طریق نشان دادن نوعی منشأ طبیعی برای پذیرش دین و باورهای دینی منطقاً نمی‌توان اثبات کرد که خود دین منشأ الهی ندارد.

عین همین ادعا درباره تبیین تکاملی از منشأ اخلاق قابل طرح است. به نظرم اگر هواداران تبیین تکاملی بخواهند از این طریق شکاکیت اخلاقی را توجیه کنند، عین همین نقد را به آنان نیز می‌توان وارد کرد. یعنی از این طریق نمی‌توان ارزش و اعتبار معرفت‌شناسانه ارزش‌های اخلاقی را محل تردید قرار داد و نشان داد که خوبی و بدی در عالم خارج وجود ندارد. خلاصه پاسخ من این است که تبیین تکاملی از منشأ اخلاق با فلسفه اخلاق سازگار است. زیرا چیزی که فلسفه اخلاق به دنبال آن

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۳۳

به نظر من،

مهم‌ترین وجه

اختلاف به

همان تبعیض

معرفت‌شناسانه‌ای

برمی‌گردد که در

تفکر سنتی میان

منابع مختلف ظنی

معرفت و دلایل

مختلف ظنی برقرار

می‌شود

است کشف سرشت ارزش‌های اخلاقی و توجیه آن‌ها است، نه تبیین باور آدمیان به این ارزش‌ها.

سید محمدحسین صالحی: این مبنا چه نسبتی با فقه و مبانی فقهی پیدا می‌کند؟ آیا نگاه ما به اخلاق متفاوت خواهد شد؟ در این صورت رابطه فقه و اخلاق چگونه خواهد شد؟

دکتر فنایی: کسانی که نگاه تکاملی را در خصوص باور به ارزش‌های اخلاقی مطرح می‌کنند عین همان تبیین را در خصوص باور به حقوق (قانون) و باور به فقه هم می‌توانند مطرح کنند. یعنی ممکن است بگویند التزام نظری و عملی انسان‌ها به قانون و مسلمانان به فقه برای همین بوده است که خودشان را با محیط و شرایط جدید تطبیق دهند و منقرض نشوند. مثلاً، نیازی که مسلمانان را واداشته که علمی به نام علم فقه درست کنند و زندگی‌شان را بر این اساس تنظیم کنند همین نیاز تکاملی مبتنی بر بقای انساب بوده است. اگر بخواهیم چنین بگوییم، چیزهایی که طرف مقایسه قرار می‌گیرند تبیین تکاملی از ارزش‌های اخلاقی و تبیین تکاملی از هنجارهای فقهی خواهد بود.

در پایان مایلم مراتب سپاس و تشکر خود را از سرکار خانم زینب صالحی که مسئولیت برگزاری این گفت‌وگو و مدیریت آن را بر عهده داشتند و سایر دوستان عزیز که در این گفت‌وگوی طولانی شرکت کردند و با پرسش‌های خوب و عمیق خود نوری بر زوایای مبهم و تاریک این بحث افکندند ابراز کنم. ●

فصلنامه نقدکتاب

**اخلاق علوم تربیتی
روان‌شناسی**

سال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۳۳۴

تبیین تکاملی از
منشأ اخلاق به
لحاظ ساختار و
محتوا دقیقاً شبیه
همان تبیین‌هایی
است که برخی از
روان‌شناسان و
جامعه‌شناسان
درباره منشأ دین
مطرح کرده‌اند