



اخلاق دین شناسی؛ پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه

پدیدآورنده (ها) : مسلمی، ابو الفضل

کتابداری، آرشیو و نسخه پژوهی :: نشریه کتاب ماه دین :: تیر ۱۳۹۱ - شماره ۱۷۷

صفحات : از ۲۴ تا ۳۳

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/912898>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۰۸/۰۷

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



مقالات مرتبط

- رابطه عقل و دین از منظر استاد شهید مرتضی مطهری
- دین و دینداری در اندیشه شهید مطهری(ره)
- اخلاق و دین: آیا اخلاق وابسته به دین است؟
- ایمان دینی در اندیشه ی شهید مطهری
- علم غیب و علم علی علیه السلام در نهج البلاغه
- زبان دین از منظر علامه طباطبایی
- دسته بندی و بررسی تعریف های دین
- مفهوم عقل دینی
- عقلگرایی و ایمان دینی
- معرفی ادبیات اخلاقی
- جایگاه علم و علم آموزی در اسلام
- جایگاه تعلیم و تربیت در قرآن و روایات

عناوین مشابه

- تعامل مبانی فقه و اخلاق در مساله پیوند اعضا
- مبانی عدم نفوذ معامله به قصد فرار از دین در فقه امامیه و حقوق ایران
- استدلال اخلاقی سوری بر وجود خدا و پاسخ به مبانی فکری کانت در اتحاد قلمرو اخلاق و طبیعت
- تصرفات (من علیه الخيار) در قانون مدنی و فقه امامیه (پژوهشی در مبانی مواد ۴۵۴ و ۴۵۵ قانون مدنی)
- مصادیق و مبانی حلول دین در فقه
- مبانی و بنیادهای معرفتی ملاصدرا در اثبات ولایت عالمان دین
- سیاست، اخلاق و دین (ضرورت اخلاق مردم مدار برای سیاست کارا و اخلاقی در جامعه جدید)
- روان شناسی و اخلاق؛ تفاسیر مختلف از نفس و تفاوت ها در رویکرد اخلاقی
- اخلاق و فقه ۴/ عناصر اخلاقی و عرفانی در فقه شیعه
- مبانی فقهی و حقوقی نظریه عدالت معاوضی در فقه امامیه و بازخورد اخلاقی و اجتماعی آن

اخلاق دین‌شناسی؛

پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه

ابوالفضل مسلمی

فناپی، ابوالقاسم، اخلاق دین‌شناسی؛ پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه، نشر نگاه معاصر،

۱۳۸۹.

اشاره:

کتاب حاضر، بخش دوم از یک پروژه پژوهشی در باب رابطه دین و اخلاق است. بخش اول این پروژه پژوهشی، همان کتاب دین در ترازوی اخلاق است که نویسنده آن را در سال ۱۳۸۵ به چاپ رسانده است. افزون بر این، در همین راستا دو اثر دیگر، یعنی اخلاق دینداری و اخلاق تفکر اخلاقی (که پایان‌نامه دکترای ایشان است) در دست نگارش است. دین در ترازوی اخلاق نسبت دین و اخلاق را «در مقام ثبوت» می‌کاوید و نشان می‌دهد که «انسان‌شناسی» بر «اسلامیت» تقدم دارد؛ کتاب حاضر نسبت این دو را در «مقام اثبات» می‌کاود و نشان می‌دهد که «انسان‌شناسی» بر «اسلام‌شناسی» تقدم دارد و فهم و تفسیر درست متون دینی در گرو سنجش «پسینی» معرفت دینی با ترازوی عقلانیت و اخلاق است. مراد نویسنده از اخلاق دین‌شناسی یا اخلاق پژوهش و تفکر فقهی یا اخلاق اجتهاد، مجموعه ارزش‌ها و هنجارهای «معرفت‌شناسانه‌ای» است که راهنمای اجتهاد یا پژوهش و تفکر فقهی هستند یا باید باشند. تحقیق در باب اخلاق اجتهاد یا اخلاق پژوهش و تفکر فقهی موضوع «معرفت‌شناسی فقه» است و معرفت‌شناسی فقه مهم‌ترین و پرمترترین بخش «فلسفه فقه» را تشکیل می‌دهد. بنابراین، نویسنده در طی فصول این کتاب با معرفت‌شناسی فقه سروکار دارد و فرق و فاصله «عقلانیت فقهی» موجود را با «عقلانیت عرفی» یا «عقلانیت آرمانی» نشان می‌دهد. به بیان دیگر، این کتاب روایت‌های معرفت‌شناسانه دو دیدگاه رقیب در باب رابطه دین و اخلاق را بررسی می‌کند، و موضوع اصلی آن، رابطه «منطقی» و «معرفت‌شناسانه» دین و اخلاق است. نگارنده در این نوشتار درصدد است مضامین اصلی این کتاب را به طور خلاصه توصیف کند.

کتاب اخلاق دین‌شناسی مشتمل بر هفت فصل به شرح

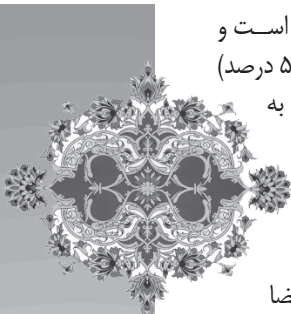
زیر است:

نشان دادن فقه به جای اخلاق

فصل اول به موضوع بسیار مهم «نشان دادن فقه به جای اخلاق» می‌پردازد. این فصل می‌کوشد نشان دهد که چرا و چگونه در فرهنگ و تمدن اسلامی عقل عملی (و به تبع آن بخشی از عقل نظری) تعطیل گردیده و فقه جایگزین «اخلاق اجتماعی» شده است. در این فصل دلایل متعددی که به سود اشعریت مدرن یا پست‌مدرن و ضرورت نشان دادن فقه به جای اخلاق عرضه شده، یا در عمق ضمیر متشرعان وجود دارد، به تفصیل مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد و وابستگی منطق و معرفت‌شناسانه اخلاق به دین نفی، و وابستگی منطقی و معرفت‌شناسانه دین به اخلاق اثبات می‌شود. وابستگی منطقی

و معرفت‌شناسانه اخلاق به دین عبارت از یکی از دو ادعای زیر است: ۱- شناخت یا توجیه معرفت‌شناسانه باورهای اخلاقی مبتنی بر پیش‌فرض‌های کلامی / الاهیاتی است، ۲- فقه جایگزین اخلاق است. این دعاوی و دلایلی که به سود آن‌ها آورده شده در این فصل نقد و ابطال می‌شوند و سپس نقش اخلاق تفکر، اخلاق رفتار در دین‌شناسی و شریعت‌شناسی مورد تاکید قرار می‌گیرد. در واقع، فصل حاضر عمدتاً به نقد روایتی از دینی بودن اخلاق می‌پردازد که بر طبق آن «فقه» جایگزین «اخلاق اجتماعی» می‌شود. پرسش‌های محوری این فصل به قرار زیر است: (۱) آیا شناخت/ توجیه گزاره‌های اخلاقی به لحاظ منطقی و معرفت‌شناختی مبتنی بر شناخت/ توجیه گزاره‌های الاهیاتی و/ یا گزاره‌های فقهی است؟ یا (۲) شناخت/ توجیه (بعضی از) گزاره‌های الاهیاتی و/ یا گزاره‌های فقهی به لحاظ منطقی و معرفت‌شناختی





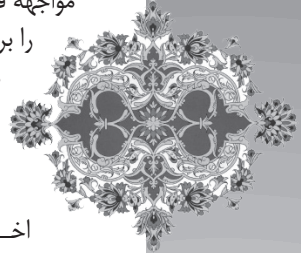
مبتنی بر شناخت/ توجیه گزاره‌های اخلاقی است؟ یا (۳) شناخت/ توجیه گزاره‌های الاهیاتی و فقهی و شناخت/ توجیه گزاره‌های اخلاقی به لحاظ منطقی و معرفت‌شناختی مستقل از یکدیگرند؟ (ص ۳۳). به عبارت دیگر، در این فصل ارتباط منطقی و معرفت‌شناسانه دین و اخلاق بررسی، و به طور مشخص دو نظریه «وابستگی علم اخلاق به علم کلام» و «نشاندن علم فقه به جای علم اخلاق» نقد و ارزیابی می‌شود. بنا به تحلیل‌های نویسنده در این فصل می‌توان گفت بر اساس دیدگاه رایج در میان علمای شیعه، حکم عقل تنها در صورتی معتبر محسوب می‌شود که قطعی و یقینی باشد، اما از آنجا که قطع و یقین امری کمیاب و نادرالوقوع است، از طریق حکم عقل نمی‌توان به حکم شرع رسید و لذا به استناد ارزش‌های اخلاقی نمی‌توان فتوای فقهی را ابطال کرد. از سوی دیگر چون از نظر این علما حجیت وحی متوقف بر قطع و یقین نیست و بعضی از ظنون نقلی هم معتبر محسوب می‌شوند، از طریق حکم شرع می‌توان به حکم عقل رسید و از طریق فتوای فقهی می‌توان باورهای اخلاقی را ابطال کرد. ترکیب این دو ادعا به نشاندن علم فقه به جای علم اخلاق و تنظیم روابط اجتماعی انجامیده است. سایر فرقه‌های اسلامی نیز کمابیش از این نوع نقل‌گرایی یا انواع مشابه آن رنج می‌برند. هر چند دلایل تقدم نقل بر عقل در بین فرقه‌های مختلف متفاوت است. به عنوان مثال دلیل تقدم نقل بر عقل از نظر اشاعره سنتی این است که احکام شرع از ضابطه و معیار و ملاک عقلانی پیروی نمی‌کنند، اما دلیل این تقدم از نظر اکثریت علمای شیعه این است که ظنون عقلی (و تجربی) در برابر ظنون نقلی اعتبار ندارند. در این راستا، ادعای تقدم «نقل» بر «عقل» و نشاندن «علم فقه» به جای «علم اخلاق» به تفصیل در این فصل به نقد در می‌آید و یکی از نتایجی که از این نقد به دست می‌آید این است که هیچ دلیلی در دست نیست که اعتبار و حجیت حکم عقل را به قطع و یقین مشروط کند و بر تقدم منطقی و معرفت‌شناسانه باورهای فقهی (= مستند به وحی و نقل) بر باورهای اخلاقی (= مستند به عقل و وجدان) دلالت کند و در صورت تعارض باورهای به دست آمده از مجاری مختلف معرفت، عقلانیت اقتضا می‌کند که آن باورها را با یکدیگر بسنجیم و به باوری ملتزم شویم که دلیل قوی‌تری به سود آن وجود دارد و در غالب موارد دلایلی که ما به سود باورهای اخلاقی در دست داریم قوی‌تر است از دلایلی که به سود باورهای فقهی معارض با آن باورها در دست داریم. تقوا و عدالت معرفت‌شناسانه نیز چنین اقتضایی دارند و از این نظر هیچ فرقی بین دلیل عقلی و دلیل نقلی نیست. نسبت احتیاط و وظیفه‌شناسی و تسلیم بودن در برابر حکم خداوند نیز به دو سوی قضیه مساوی است. نقل‌گرایی



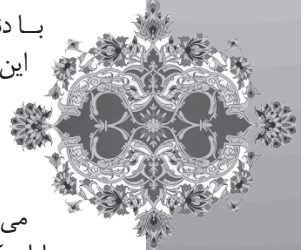
فقه و چالش‌های عصر جدید

فصل دوم به «فقه و چالش‌های عصر جدید» می‌پردازد. در این فصل روش تحقیق در فقه سنتی به خاطر بی‌توجهی به «موضوع‌شناسی» و خصوصاً به خاطر غفلت از تفاوت‌های سرنوشت‌ساز دنیای جدید و دنیای قدیم و نیز راه‌حل‌های سنتی در مواجهه با چالش‌های عصر جدید مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرند و سپس پاره‌ای از مهم‌ترین ویژگی‌های دنیای جدید از حیث تأثیری که در شناخت احکام شرعی دارند فهرست می‌شوند. این ویژگی‌ها عبارتند از «سکولاریزم»، «نشستن اراده به جای حق»، «اخلاق مدرن» و «پارادایم‌ها و گفتمان‌های مدرن». با شرح و بسط این تفاوت‌ها کارآمدی فقه سنتی و اجتهاد مصطلح در حل مسائل و معضلات هنجاری دنیای جدید ارزیابی و نقادی می‌شود.





در واقع، این فصل و فصل‌های آینده چگونگی و فرآیند مواجهه فقه سنتی (=اخلاق دینی) با چالش‌های عصر جدید را بر می‌رسند و نشان می‌دهند که چرا و چگونه «زمان و مکان در اجتهاد موثر است» و چرا «اجتهاد مصطلح در حوزه‌های علمیه کافی نیست». به گمان مؤلف «اخلاق اجتهاد» نخستین موضوعی است که به بازنگری عمیق و اساسی نیاز دارد. تحقیق در باب اخلاق اجتهاد نوعی اجتهاد در اصول و مبانی اجتهاد فقهی است و این اجتهاد منطقاً بر اجتهاد در فروع تقدم دارد. به بیان دیگر، مهم‌ترین وظیفه‌ای که عالمان دین در شرایط فعلی باید بدان بپردازند «سازگار کردن اصول دین با اصول دنیای جدید است، نه سازگار کردن فروع دین با فروع دنیای جدید». اما روشن است که توفیق در این زمینه از یک سو در گرو شناخت عمیق و همه‌جانبه دنیای جدید و از سوی دیگر در گرو بازنگری مبانی اجتهاد در دین و اجتهاد در فقه است. بخش دوم این فصل، روش تحقیق در فقه سنتی را گزارش می‌کند و بخش سوم راه‌حل‌های سنتی در مواجهه با چالش‌های عصر جدید را توصیف می‌کند. سایر بخش‌های این فصل و فصل بعدی به بیان مختصات و ویژگی‌های دنیای جدید و تفاوت‌های آن با دنیای قدیم می‌پردازند. پرداختن به این مختصات و ویژگی‌ها از آن رو اهمیت دارد که نشان می‌دهد: (۱) برای دینی کردن عصر ابتدا باید به عصری کردن معرفت دینی همت گماشت و فهمی از دین که در ذهن و ضمیر ساکنان دنیای قدیم روئیده، و بالیده و صورت‌بندی شده است نمی‌تواند نیازهای دینی کسانی را که در دنیای جدید زندگی می‌کنند برآورده کند؛ و (۲) متون دینی که در جهان قدیم تدوین شده‌اند و بیانگر سخنان شارع خطاب به ساکنان دنیای قدیم‌اند پیش از اینکه و برای اینکه به دنیای جدید تعمیم داده شوند، به جد نیازمند ترجمه‌ی فرهنگی‌اند و انسان‌هایی که در دنیای جدید زندگی می‌کنند پیش از ترجمه‌ی فرهنگی متون دینی اصولاً قادر نخواهند بود فهم و تلقی و برداشت درست و معقولی از این متون داشته باشند تا چه رسد به اینکه بتوانند بر وفق این متون عمل کنند و دین بتواند در سامان دادن و معنا بخشیدن به حیات آنان نقش شایسته خود را بازی کند (ص ۱۱۰). یکی از خطاهای استراتژیک تفکر سنتی این است که در مقام مواجهه با دنیای جدید و در مقام استنباط موضع دین نسبت به این دنیا به سراغ «محصولات» و «میوه‌های» این دنیا می‌رود و از «ریشه‌ها» غفلت می‌ورزد و میوه‌ها را از ریشه‌ها جدا می‌کند و جدا می‌خواهد و گمان می‌برد که فی‌المثل تأسیسات و نهادهای اجتماعی مدرن را می‌توان بر اساس اخلاق و عقلانیت سنتی (= فقه سنتی) اداره کرد و بدون التزام به اخلاق مدرن می‌توان از علم و تکنولوژی مدرن به نحوی شایسته بهره‌مند شد، یا علوم طبیعی



را از علوم انسانی تفکیک کرد و علوم اسلامی را به جای علوم انسانی نشانند. صاحبان و حاملان این تفکر می‌پندارند که «دنیای جدید بزرگ‌شده دنیای قدیم» است و لذا ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر این دو دنیا علی‌الاصول می‌توانند یکسان باشند و با ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر این دو دنیا علی‌الاصول می‌توانند یکسان باشند و با ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر دنیای قدیم نیز می‌توان دنیای جدید را اداره کرد. چنین تفکری از شناختی سطحی و ناپخته از مختصات دنیای جدید و ریشه‌های آن تغذیه می‌کند و فهم و تفسیر خود از متون دینی را بر چنین شناختی بنیان می‌نهد. با وجود این، به نظر مؤلف پاره‌ای از مؤلفه‌های فرهنگ غرب، علی‌الخصوص اخلاق اجتماعی و عقلانیت انتقادی این فرهنگ، از مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته‌اند و اخذ میوه‌ها و مظاهر مدرنیته بدون اخذ این مؤلفه‌ها موجب بحران‌های اجتماعی غیرقابل حل می‌شود، خواه چنین اخذ و اقتباسی را مدرنیزاسیون بنامیم و خواه وسترنیزاسیون حذف مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته در کشورهای اسلامی همان چیزی است که گاهی تحت عنوان «بومی کردن مدرنیته» از آن یاد می‌شود. از این حیث، اگر چه بومی کردن مدرنیته کار به جا و شایسته‌ای است، اما این کار اگر بخواهد از طریق حذف مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته و از رهگذر نشانیدن فقه به جای اخلاق اجتماعی و نشانیدن عقلانیت سنتی و غیرانتقادی به جای عقلانیت انتقادی صورت بگیرد، موجب بحران می‌شود و به جای بومی کردن مدرنیته سر از ذبح مدرنیته در خواهد آورد.

عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن

فصل سوم «عقلانیت مدرن و عقلانیت سنتی» را مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که عصری کردن اندیشه دینی متوقف بر عصری کردن عقلانیت و اخلاقی است که اندیشه دینی از آن تغذیه می‌کند. به عبارت دیگر، عقلانیت مدرن مهم‌ترین مؤلفه مدرنیته است و لذا شناخت مدرنیته بدون شناخت این عقلانیت و تفاوت‌های آن با عقلانیت سنتی ناممکن است (ص ۱۸۵). از این رو، مؤلف در این فصل ابتدا به ویژگی‌های عقلانیت جدید می‌پردازد و این مقوله فربه را از منظر وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه تحلیل می‌کند. سپس موضوع نقد و ارزیابی عقلانسی را تعیین می‌کند و آنگاه به تعریف عقل و رابطه عقلانیت با هویت انسانی می‌پردازد و عقلانیت را به دو نوع نظری و عملی تقسیم می‌کند. بررسی انواع عقلانیت نظری و عملی موضوع بعدی است، پس از بیان تفاوت‌های عقلانیت مدرن و عقلانیت سنتی به نقد عقل‌گرایی می‌پردازد و نارسایی این نقدها را نشان می‌دهد. اما پرسش از عقلانیت یک موضوع دست کم دو پیش‌فرض مهم دارد: (۱) آن موضوع «قابل» ارزیابی عقلانی و «قابل» انصاف به





دیگران است؛ این دیگران شامل خدا و پیامبر نیز می‌شود. آدمیان به مقداری از عقل الهی و نبوی بهره می‌برند که عقل خودشان فعال و شکوفا باشد (ص ۲۵۸).

عقلانیت فقهی و عقلانیت عرفی

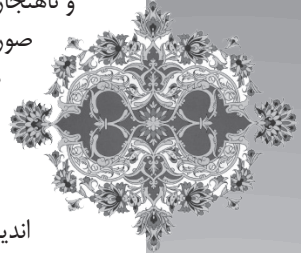
فصل چهارم «عقلانیت فقهی و عقلانیت

عرفی» را مقایسه می‌کند و فرق و فاصله این دو نوع عقلانیت را نشان می‌دهد. مقایسه این دو نوع عقلانیت از آن رو اهمیت دارد که بر طبق ادعای فقه‌های اصولی مشرب، علم فقه مبتنی بر همان مبانی عقلانی‌ای است که در عرف عقلاً بماهیم عقلاً جریان دارد. مباحث این فصل نشان می‌دهد که چنین نیست و بین عقلانیت فقهی رایج در حوزه‌های علمیه و عقلانیت عرفی (=فرادینی) رایج در خارج از حوزه‌های علمیه تفاوت‌های بارز و روشنی وجود دارد که قابل انکار نیست. در واقع، به گمان مؤلف مشکل اصلی‌ای که فقه در دوران جدید با آن روبه‌روست نه از خود فقه، که از مبانی و پیش‌فرض‌های اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه، یا به تعبیر دیگر از «عقلانیت فقهی» سرچشمه می‌گیرد. این مبانی در حقیقت چیزی نیست مگر اصول و قواعدی که راهنمای پژوهش فقهی‌اند و به فقیهان می‌گویند تحقیقات فقهی خود را چگونه آغاز کنند و سامان دهند، از چه منابع و دلایلی سود بجویند و از چه منابع و دلایلی استفاده نکنند، استدلال معتبر فقهی چه شرایط و خصوصیات دارد، عقل و نقل و عرف و تجربه چه نقش و جایگاهی در استنباط فقهی دارند، و در صورت تعارض عقل و وحی یا دلیل عقلی و دلیل نقلی چه باید کرد و هکذا. مجموعه این اصول و قواعد را می‌توان «عقلانیت فقهی» یا «اخلاق پژوهش فقهی» نامید، و مؤلف کتاب اخلاق دین‌شناسی، در این فصل در پی آن است که نقائص و نارسایی‌های این عقلانیت یا اخلاق را نشان دهد و آشکار کند که حل مطلوب بسیاری از چالش‌ها و بحران‌هایی که جوامع اسلامی در عصر جدید درگیر آنند در گرو تحول و اصلاح این عقلانیت و اخلاق است. عقلانیت فقهی از مسائل «فلسفه فقه» است نه از مسائل «فقه» یا «اصول فقه». از نظر مؤلف، اصلاحات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در جوامع دینی مبتنی بر «اصلاح دینی» است و اصلاح دینی هم عمدتاً به معنای اصلاح «اندیشه» دینی است نه به معنای اصلاح «خود» دین و نه به معنای اصلاح «رفتار» دینی متدینان. اما کار به همین جا خاتمه نمی‌یابد، زیرا اصلاح اندیشه دینی جز از طریق اصلاح عقلانیت و اخلاقی که این اندیشه از آن تغذیه می‌کند امکان ندارد. بنابراین، در جوامع دینی اصلاح عقلانیت و اخلاق تفکر و پژوهش بر انواع دیگر اصلاحات و حتی بر اصلاح اندیشه دینی تقدم دارد. دلیلی که به سود این ادعا

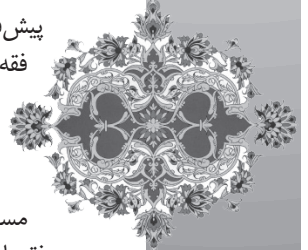


وصف «عقلانی» و «ناعقلانی» یا «معقول» و «نامعقول» یا «خردمندانه» و «نابخردانه» یا «خردپسند» و «خردستیز» است، و (۲) معیارها و ضوابطی وجود دارند که مقتضای عقلانیت در باب آن موضوع‌اند. اموری که ما به آن‌ها سرو کار داریم از یک لحاظ به دو دسته قابل تقسیم‌اند. دسته اول از چیزهایی تشکیل می‌شود که غیرعقلانی یا «فراعقلانی» اند و سؤال از عقلانیت آن‌ها سؤالی بی‌ربط و بی‌معناست و دسته دوم از چیزهایی تشکیل می‌شود که عقلانی‌اند. بدین معنا که قابل انتصاف به این وصف هستند. این دسته دوم خود به دو گروه «عقلانی» و «ضدعقلانی» تقسیم می‌شوند. به دیگر سخن، وصف «عقلانی» / «معقول» دارای دو معنای متفاوت است و گاه در برابر «ناعقلانی» / «فراعقلانی» به کار می‌رود و گاه در برابر «ضد عقلانی» / «نامعقول». سؤال از عقلانیت چیزی تنها در صورتی معنا دارد که ما «قابلیت» موضوع مورد نظر برای انتصاف به وصف عقلانی یا ناعقلانی و نیز وجود استانداردهای مناسب برای نقد و ارزیابی عقلانی آن موضوع را پیشاپیش مسلم فرض کنیم (ص ۲۲۶). دین، سنت و اخلاق نیز از این قاعده مستثنی نیست. اما تأکید بر عقل و عقلانیت را نباید به معنای بی‌نیازی از سنت گرفت. سنت عصاره تجربیات گذشتگان و محصول درگیری آنان با مسائل نظری و مشکلات عملی در عرصه‌های مختلف حیات است. عقلانیت اقتضا می‌کند که ما در حفظ تجربیات پشتیبان و استفاده درست از آن‌ها بکوشیم. مهم این است که ما چگونه و با چه روشی از سنت استفاده کنیم. پذیرش غیرنقادانه و ناسنجیده سنت و پیروی کورکورانه از آن به همان مقدار خلاف عقلانیت است که نفی و انکار یکسره آن رجوع به سنت مصداق و موردی از رجوع به عقل جمعی است. فریضه خطیری که مصلحان همروزگار ما بر دوش خود دارند این است که بکوشند سنت را در عصر تجدد «بازسازی عقلانی» کنند. فهم سنتی از دین و دینداری سنتی هم بخشی از سنت است که مانند سایر بخش‌های آن مخلوطی است از حق و باطل، درست و نادرست و معقول و نامعقول. به همین دلیل، دین‌شناسی و دینداری سنتی شدیداً به نقادی عقلانی و اخلاقی نیازمند هستند. تقدس و حقانیت خود دین را نباید به «فهم» و «عمل» دینداران سرایت داد. همچنین تأکید بر عقل و عقلانیت را نباید به معنای اعتراض از حق و بی‌نیازی از وحی و دین، رویگردانی از انبیا یا استغنا از تعلیمات آنان و سرپیچی از بندگی خدا گرفت. عقل نمی‌تواند جای خالی دین را در زندگی آدمی پر کند. همان‌گونه که دین نمی‌تواند جای خالی عقل را در زندگی او پر کند. ترکیب مطلوب عقل و وحی در گرو این است که ما داد و ستد و گفت‌وگویی عقلانی بین این دو برقرار کنیم. دین ثمره عقل الهی و نبوی است، آنچه با عقلانیت ناسازگار است، تعطیل کردن عقل خود در برابر عقل





می‌توان اقامه کرد این است که در یک جامعه دینی، مفاسد و ناهنجاری‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و غیره تنها در صورتی امکان بروز پیدا می‌کنند و نشو و نما و گسترش می‌یابند که از توجیه و پشتوانه‌ای دینی برخوردار شوند. به همین دلیل، مبارزه با مفاسد سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در این جوامع در گرو اصلاح اندیشه دینی است و این امر بدون اصلاح مبانی عقلانی و اخلاقی اندیشه دینی امکان نخواهد داشت. بنابراین نقد مبانی عقلانی و اخلاقی تفکر دینی عموماً و تفکر فقهی خصوصاً مهم‌ترین فریضه مصلحان و نواندیشان و روشنفکران دینی در این عصر به شمار می‌رود. از نظر مؤلف، متأسفانه پاره‌ای از مصلحان، نواندیشان مسلمان از این نکته مهم و حیاتی غفلت می‌ورزند و می‌کوشند با پذیرش عقلانیت سنتی و قبول مبانی و پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه و عقلانیت فقهی موجود گاه تا آنجا پیش می‌روند که همنوا با پست‌مدرنیست‌ها مدعی نسبیّت در باب عقلانیت می‌شوند. اما نتیجه‌ای که از اندیشیدن در چارچوب پارادایم عقلانیت سنتی به دست می‌آید فتواها و استنباط‌های فقهی تازه‌ای است که در بهترین حالت از حیث ارزش و اعتبار معرفت‌شناسانه در عرض فتواها و استنباط‌های فقهی رایج و مرسوم و مشهور قرار می‌گیرد و در صورت اعتبار صرفاً در حق خود شخص و مقلدان او اعتبار خواهد داشت، صرف‌نظر از اینکه در چارچوب این عقلانیت فتواهای فقهی سنتی از قوت و اعتبار بیشتری برخوردارند تا فتواهای فقهی نواندیشانه، یعنی با پذیرش روش سنتی در پژوهش فقهی در بهترین حالت ما به تکافوء ادله می‌رسیم. یعنی به فتوای دو فقیه یا دو گروه از فقیهان می‌رسیم که هر یک برای خود دلایل و مستندات درون دینی دارند. این امر نشان می‌دهد که متون دینی مربوطه متعارض و نیازمند تفسیرند و دست‌کم دو تفسیر متفاوت از این متون می‌توان عرضه کرد. بنابراین، با تکیه بر دلایل درون دینی نمی‌توان یکی از آن دو تفسیر را بر دیگری مقدم داشت، زیرا به حسب فرض هر دو تفسیر منبعث از متون دینی و مستند به دلایل درون دینی است. اما اگر تحلیلی معرفت‌شناسانه از «منشأ» تفاوت فهم‌ها و تفسیرها داشته باشیم، این تحلیل به ما خواهد گفت که این اختلاف روئینایی است و از اختلافی عمیق‌تر و مبنایی‌تر درباره پیش‌فرض‌های عقلانی، اخلاقی، بیرون دینی و فرادینی فقه سرچشمه می‌گیرد؛ پیش‌فرض‌هایی که «رکن بیرونی» معرفت دینی را تشکیل می‌دهند بدین ترتیب، حل شایسته این اختلاف نیز در گرو بررسی و نقد آن پیش‌فرض‌هاست. به تعبیر دیگر، دلایل و مستندات درون دینی در قلمرو فقه نوعاً متعارض‌اند و فقیهان برای حل این تعارض و ترجیح پاره‌ای از دلایل بر پاره‌ای دیگر به یک تئوری بیرون دینی یا فرادینی نیاز



دارند. این تئوری، که خود حاوی اصل یا اصولی است، روش حل تعارض دلایل درون دینی را در اختیار فقیهان می‌نهد و به آنان می‌گوید که «چگونه» تعارض این دلایل را حل کنند. اگر فقیهان در مقام حل کردن تعارض دلایل درون دینی به راه‌های مختلف می‌روند، این امر نشان می‌دهد که آنان در این مقام از تئوری‌های فرادینی گوناگون استفاده می‌کنند (صص ۲۶۰-۲۶۱).

قبض و بسط تئوریک فقه

در سه فصل بعدی کتاب سه نظریه مدرنی که برای کارآمد کردن فقه سنتی در مقام پاسخ به پرسش‌های هنجاری عصر جدید ارائه شده، مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرند. این نظریه‌ها هر سه آراء نواندیشان مسلمان خصوصاً از خوانش دکتر عبدالکریم سروش از این نظریه‌ها، اقتباس و سپس شرح و بسط داده شده‌اند. بدین ترتیب، فصل پنجم به «قبض و بسط تئوریک فقه» می‌پردازد. در این فصل مؤلف می‌کوشد در ابتدا گوهر مدعای نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت را عرضه کند و پیامدها و لوازم آن در خصوص فهم دین به معنای خاص کلمه (= شریعت) را شرح دهد و سپس به نقد این نظریه بپردازد. مباحث این فصل عمدتاً ناظر به دیدگاه‌های دکتر سروش در باب «انواع معرفت‌شناسی»، «شان و کارکرد فلسفه علم»، «توصیه‌های معرفت‌شناسانه» و «ساختار معرفت و توجیه» است و در طی آن نگارنده می‌کوشد پاره‌ای از نارسایی‌ها و ابهامات این نظریه را برطرف کند. در واقع همان‌طور که بیان شد، مؤلف در فصل دوم راه‌حل‌های سنتی‌ای را که برای کارآمد کردن فقه در مواجهه با چالش‌های عصر جدید پیشنهاد شده بررسی می‌کند و در می‌یابد که هیچ یک از آن‌ها کارساز و تمام نیست. ناکارآمدی و ناتمامی این راه‌حل‌ها از اینجا سرچشمه می‌گیرد که در آن‌ها عقلانیت فقهی موجود مفروض و مسلم گرفته شده و بی‌عیب و نقص پنداشته می‌شود. در فصل چهارم نیز مؤلف پاره‌ای از مهم‌ترین نقطه‌ضعف‌های عقلانیت فقهی موجود را نشان می‌دهد. به عقیده وی، درمان درد تنها از طریق بازگشت به عقلانیت عرفی، بازنگری و تصحیح هنجارهای عقلانیت فقهی در پناه عقلانیت عرفی است. به بیان دیگر، از نظر نویسنده مشکلی که فقه در عصر حاضر آن روبه‌رو است از مبانی معرفت‌شناسانه یا از اخلاق اجتهاد/ اخلاق تحقیق و پژوهش فقهی سرچشمه می‌گیرد، و لذا راه‌حل این مشکل نیز در گرو اصلاح آن مبانی و اخلاق است. از این رو، وی در این فصل و فصل‌های آینده نیز به بعضی از راه‌حل‌های مدرن می‌پردازد. سه مورد از مهم‌ترین این راه‌حل‌ها عبارتند از «قبض و بسط تئوریک فقه»، «بسط تجربه فقهی نبوی» و «ترجمه فرهنگی متون دینی». البته قلمرو این نظریه‌ها فراتر از دین به معنای خاص کلمه یعنی «شریعت» و «فقه» است و کل



دین و معرفت دینی را دربرمی‌گیرد، اما نویسنده در این کتاب صرفاً به بررسی نتایج تطبیق این نظریه‌ها بر خصوص شریعت و فقه می‌پردازد (ص ۲۸۷). توضیح آنکه نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت یا تئوری تکامل معرفت دینی نظریه‌ای است در باب تحول یا تکامل معرفت دینی. اما از زمان انتشار مقالات قبض و بسط تاکنون کتاب‌ها و مقالات متعددی در نقد این نظریه منتشر شده است. قبض و بسط نظریه‌ای است بشری و لذا قابل نقد و اصلاح و پیرایش. دکتر سروش به صراحت اعلام می‌کند که این نظریه شامل خودش هم می‌شود و از همین نظریه هم می‌توان فهم‌ها و تفسیرهای متفاوت و درک‌های سطحی عمیق و عمیق‌تر داشت. مؤلف کتاب اخلاق دین‌شناسی، در ابتدا تلاش می‌کند گزارش فشرده‌ای از این نظریه به دست دهد و سپس به بیان پاره‌ای از ملاحظات و انتقاداتی می‌پردازد که درباره این نظریه می‌توان مطرح کرد. به نظر وی، راه‌حلی که نظریه قبض و بسط برای مواجهه درست فقه با چالش‌های عصر جدید عرضه می‌کند عبارت است از عصری کردن معارف بشری و غیردینی مجتهدان و فقیهان. این نظریه به حق ادعا می‌کند که «شریعت صامت است» و فقیهان و مجتهدان در مقام فهم و استنباط احکام شرعی صرفاً به قرآن و سنت اتکا نمی‌کنند، بلکه مفروضات پیدا و پنهان بسیاری را در کار می‌آورند که بسیاری از آن مفروضات به نحو مستقیم یا غیرمستقیم مورد مطالعه یک یا چند شاخه از علوم فرادینی است. بدین ترتیب، سرناکارآمدی فقه در مواجهه با چالش‌های عصر جدید را باید در تئوری‌ها و فرضیه‌های جست که در باب این مفروضات به صورت خام و نامتق و ماقبل علمی در ذهن عالمان دین وجود دارد. مؤلف ضمن تأیید و تصویب این ادعا تأکید می‌کند که صرف آشنایی با علوم غیردینی یا فرادینی موجب تحول در علوم دینی نمی‌شود، زیرا تأثیری که تحول معرفت‌های غیردینی یا فرادینی در معرفت دینی دارند به دو نوع اختیاری و غیراختیاری قابل تقسیم است و سر اصلی بی‌تفاوتی و بی‌مهری حوزه‌های علمیه به علوم غیردینی، یا فرادینی را باید در «عقلانیت فقهی» جست‌وجو کرد؛ بخشی از این عقلانیت، یا یکی از ارکان اساسی آن عبارت است از تئوری معرفت‌شناسانه‌ای که در مقام کسب و تحصیل معرفت دینی استفاده آگاهانه و اختیاری از علوم بشری فرادینی را به خاطر ظنی بودن نتایج این علوم ممنوع و حرام می‌شمارد. نویسنده در فصل‌های پیشین این عقلانیت را از زوایای گوناگون نقد می‌کند و بر این باور است که بدون اصلاح این عقلانیت و سازگار کردن و موزون کردن آن با «عقلانیت عرفی» یا «شریعت عقل» یا هنجارهای «عقل سلیم» تلاش مصلحان و دردمندان برای بازسازی معرفت دینی و اصلاح جامعه دینی به ثمر نخواهد نشست؛ این اصلاح بر همه اصلاحات دیگر، از جمله بر اصلاح معرفت دینی که

مورد تأکید نظریه قبض و بسط است، تقدم دارد. البته اصلاح مورد نظر دکتر سروش شامل اصلاح هنجارهای عقلانیت نیز می‌شود، اما در عین حال می‌توان ادعا کرد که اصلاح هنجارهای عقلانیت بر اصلاح سایر مبادی و پیش‌فرض‌های معرفت دینی تقدم دارد، زیرا این اصلاح مقدمه سایر اصلاحات و توجیه‌کننده و الزام‌کننده آن‌هاست. اما یکی از ابهاماتی که در قبض و بسط مورد نظر دکتر سروش وجود دارد، مربوط به ماهیت فقه و احکام فقهی می‌شود. دکتر سروش به صراحت احکام فقهی را «انشایی» و «اعتباری» می‌داند و بین علوم حقیقی و اعتباری مرز قاطعی ترسیم می‌کند و تأثیر تحول علوم حقیقی در علوم اعتباری را تنها از طریق مبادی حقیقی علوم اعتباری می‌داند. وی می‌گوید هماهنگ شدن شاخه‌های مختلف معرفت به معنای جمع شدن آن‌ها زیر چتر یک نظریه معرفت‌شناختی واحد است، اما نمی‌گوید که علوم حقیقی و علوم اعتباری چگونه زیر چتر یک نظریه معرفت‌شناسانه واحد جمع می‌شوند و اگر علمی مانند علم فقه مشتمل بر قضایای اعتباری و انشایی‌اند، اساساً می‌توان آن‌ها را «علم» نامید و به عنوان شاخه‌ای از «معرفت» به حساب آورد؟ اگر، چنانکه دکتر سروش می‌گوید، یگانه ضابطه استدلال در اندیشه‌های اعتباری «لغویت» و «واقع‌بینی» باشد، در این صورت تأثیر علوم حقیقی در فقه به ابطال احکام فوق طاق محدود خواهد شد. اما به نظر مؤلف، حق این است که علوم هنجاری واقعاً علم‌اند، و قضایایی که در این علوم مورد بحث قرار می‌گیرند، «خبری» اند نه «اعتباری» و «انشائی»؛ خبر دادن از «اعتبار» و «انشاء» غیر از اعتبار کردن و انشاء کردن است. اگر این مبنا را در باب ماهیت علوم هنجاری بپذیریم، در این صورت می‌توانیم ادعا کنیم که تفکیک اندیشه‌ها یا ادراکات اعتباری از اندیشه‌ها یا ادراکات حقیقی مستلزم تقسیم علوم به علوم حقیقی و علوم اعتباری نیست، بلکه همه علوم حقیقی‌اند و هر علمی از بخش خاصی از حقیقت/واقعیت خبر می‌دهد و پرده بر می‌دارد. حال علم فقه از این قاعده مستثنی نیست؛ این علم ناظر به حقایق است که در عالم تشریح به وجود اعتباری موجود می‌شوند. البته حقایق این عالم وجودشان به اداره تشریحی قانونگذار وابسته است، اما شاخه علمی‌ای که بین شاخه‌های دیگر معرفت بشری وجود دارد بین علم فقه و سایر علوم هم وجود دارد. این ارتباط صرفاً از طریق مبادی علم فقه برقرار نمی‌شود، و به ابطال‌پذیری هم محدود نمی‌شود، بلکه ارتباط از طریق مبادی صرفاً یکی از انواع ارتباط است (ص ۳۸۷).

بسط تجربه فقهی نبوی

در فصل ششم ابتدا نظریه دکتر سروش در باب بسط





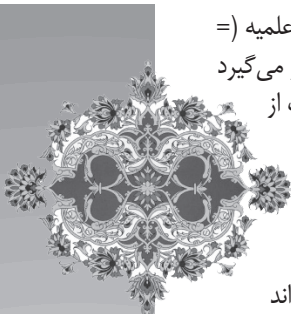
تجربه‌ی نبوی تشریح می‌گردد و سپس تلاش می‌شود تا لوازم و فحواهای این نظریه در خصوص فهم شریعت استخراج شده و شرح و بسط کافی بیابد. این فصل، من حیث المجموع، قرائت متفاوتی از این نظریه به دست می‌دهد که با قرائت دکتر سروش تفاوت‌های اصولی دارد. به عبارت دیگر، این فصل اخلاق اجتهاد موجود را از زاویه‌ای دیگر نقد می‌کند و «تجربه فقهی» را به عنوان یکی از ارکان اجتهاد به معنای درست کلمه پیشنهاد می‌کند. در اخلاق اجتهاد موجود تجربه فقهی جایگاهی ندارد، یا جایگاه شایسته‌ای ندارد. در حالی که تجربه فقهی یکی از ارکان مهم اخلاق اجتهاد آرمانی است. مدعای اصلی نویسنده در این فصل این است که شریعت در مقام ثبوت (=عالم تشریع) دارای بسطی تدریجی و تاریخی است، و این بسط تا ابد ادامه دارد و با ختم نبوت و رحلت پیامبر اکرم (ص) متوقف نمی‌شود. این مدعا پیامد روش‌شناسانه مهمی دربردارد و تأثیر آن بر اخلاق اجتهاد یا اخلاق تفکر و پژوهش فقهی تأثیری تعیین‌کننده است. با پذیرش این نظریه، که نظریه‌ای است «وجودشناسانه» در باب «سرشت» شریعت و «سیالیت» دائمی آن، ناگزیر می‌شویم «تجربه فقهی» را به عنوان یکی از ارکان و مؤلفه‌های اساسی اجتهاد فقهی به رسمیت شناسیم، که نظریه‌ای است معرفت‌شناسانه در باب «سرشت» اجتهاد فقهی. به دیگر سخن، این فصل دو شیوه متفاوت در اجتهاد فقهی را با یکدیگر مقایسه می‌کند. این دو شیوه را می‌توان اجتهاد «قانون‌محور» و اجتهاد «الگومحور» نامید. در اجتهاد قانون‌محور به شکل و ظاهر قانون اهمیت بسیار داده می‌شود و روح و باطن و حکمت و فلسفه آن مورد غفلت قرار می‌گیرد اما در اجتهاد الگومحور حکمت و فلسفه و روح قانون مورد توجه واقع می‌شود و به شکل اولیه آن صرفاً به مثابه مصدق از یک «الگو» نگریسته می‌شود. اجتهاد قانون‌محور، «متن‌محور» و «ظاهرگرا» ست، در حالی که اجتهاد الگومحور، «تجربه‌گرا» و «باطن‌گرا» است. ارتباط این موضوع با اخلاق دین‌شناسی روشن است. این دو اجتهاد در حقیقت از دو نوع اخلاق تفکر و پژوهش متفاوت پیروی می‌کنند و بر مفروضات متفاوتی مبتنی هستند. اجتهاد قانون‌محور شریعت (= اخلاق دینی) را به «مجموعه دستورات پیشین شارع» تعریف می‌کند، در حالی که اجتهاد الگومحور اخلاق دینی را به «اقتباس و الهام‌گیری و پیروی از یک الگوی مقدس» تعریف می‌کند. توضیح آنکه نویسنده در فصل دوم کتاب دین در تراوی اخلاق، دین را به «تجربه دینی و تفسیر و تبیین این تجربه» و دینداری را به (۱) برخورداری از تجربه دینی، (۲) داشتن تبیین درستی از این تجربه و (۳) زیستن بر وفق مقتضیات این تجربه (متناظر با «ایمان»، «علم» و «عمل») تعریف می‌کند. موضوع و متعلق تجربه دینی یا



حقیقت و واقعیتی عینی است، که در این صورت تفسیر و تبیین آن تجربه به صورت آموزه‌های اعتقادی دین درمی‌آید، یا حکم و توصیه‌ای در باب عمل و رفتار است، که در این صورت تفسیر و تبیین آن تجربه یا به صورت هنجارهای اخلاقی (= ارشادی) صورت‌بندی می‌شود، و یا به صورت هنجارهای فقهی (=مولوی). سنت دینی به معنای عام کلمه عبارت است از تجربه دینی کسانی که در دل آن سنت می‌زیبند و تفسیر و تبیین این تجربه. این سنت هم تجربه دینی پیامبر و تفسیر او از این تجربه را دربرمی‌گیرد و هم بسط بعدی این تجربه و شرح و تفسیرهای بعدی آن از سوی پیروان آن پیامبر را. پیروی راستین از سنت دینی و استفاده بهینه از آن در عصر مدرنیته به معنای پذیرش شرح و تفسیری که پیشینیان از این سنت به دست داده‌اند نیست، بلکه به معنای تلاش برای بسط تجربه دینی و بازسازی عقلانی سنت دینی بر مبنای عقلانیت مدرن است. از این رو، سؤال‌ها اصلی مورد بحث مؤلف در این فصل از این قرار است: (۱) تجربه نبوی چیست؟ (۲) چگونه می‌توان تجربه نبوی را بسط داد؟ (صص ۳۹۱-۳۹۰). به نظر مؤلف، با بررسی این دو سؤال حکم تجربه فقهی نبوی نیز که نوع خاصی از تجربه نبوی است روشن می‌شود.

وی در پایان این فصل بدین نتیجه می‌رسد که حضور زنده دین در دنیای جدید متوقف بر گشودن دوباره درهای آسمان است. با گشوده شدن این درها دوباره دیالوگ آسمان و زمین برقرار خواهد شد و خداوند دوباره در زندگی آدمیان حضور خواهد یافت و با آنان سخن خواهد گفت و هدایت آنان را به عهده خواهد گرفت و آدمیان دوباره امکان شنیدن سخن خداوند و گفت‌وگویی با او و پیروی از هدایت او را خواهند یافت اما گشوده شدن دوباره درهای آسمان در گرو تفسیر درستی از خاتمیت است. اگر خاتمیت به معنای این باشد که از این پس آدمیان نیازمند «واسطه» دیگری که پیام خدا را برای آنان بیاورد نیستند و خود می‌توانند با اقتدا به پیامبر خاتم و مشارکت جستن در تجربه او و تلاش برای بسط این تجربه ارتباط بی‌واسطه‌ای با خدا برقرار کرده و با او سخن بگویند و پیام او را دریافت کنند، در این صورت می‌توان ختم نبوت را به عنوان شرط ضروری حضور زنده دین در دنیای جدید قلمداد کرد. خاتمیت به معنای فارغ‌التحصیل شدن آدمی از مدرسه انبیاء است. اما فراغت از تحصیل در اینجا مستلزم بی‌نیاز شدن از معلم و آموزه‌ها و تجربیات او نیست، زیرا آنچه در این مدرسه آموخته می‌شود مجموعه‌ای از اصول عقاید و قواعد رفتاری ثابت و تعبدی نیست، بلکه عرضه یک الگو و بیان راه و رسم تجربه دینی و آداب زیستن بر وفق این تجربه است. نیاز بشر به دین تنها از رهگذر تجربه دینی برآورده می‌شود و تجربه نبوی به شرطی می‌تواند این نیاز را برآورده کند که با رحلت پیامبر متوقف نشود و پس از او نیز بسط پیدا کند. همان‌طور





یکی از ویژگی‌های مهم اجتهاد رایج در حوزه‌های علمیه (= اجتهاد قانون‌محور) که در این فصل مورد نقد قرار می‌گیرد عبارت است از اینکه در این اجتهاد «ذاتیات» شریعت از «عرضیات» آن و «دین مطلق» یا «فراتاریخی» از «دین تطبیق‌شده» یا «تاریخی» تفکیک نمی‌شود و احکام خود دین، یعنی «مظروف» به «ظرف» تاریخی آن سرایت داده می‌شود و آن بخش از متون دینی که بیانگر دین تطبیق‌شده و تاریخی‌اند به جای اینکه «ترجمه فرهنگی» شوند، فرافرهنگی دیده شده و «ترجمه تحت‌اللفظی» می‌شوند، در حالی که «ترجمه فرهنگی» این بخش از متون دینی بخشی از سرشت اجتهاد و شرط لازم و تفکیک‌ناپذیر اجتهاد به معنای درست کلمه است. نیاز متون دین به ترجمه فرهنگی از این پیش‌فرض سرچشمه می‌گیرد که دین «مظروفی» است قدسی و آسمانی که در «ظرفی» عرفی و زمینی ریخته می‌شود، و لذا تقدس، جاودانگی و ابدیت مظروف را نباید به ظرف آن سرایت داد. این ظرف چیزی نیست مگر فرهنگ، آداب و رسوم، عقلانیت و اخلاق مخاطبان نخستین وحی. به بیان دیگر، پیش‌فرض ترجمه فرهنگی متون دینی این است که این متون همواره احکام دین مطلق و فراتاریخی را بیان نمی‌کنند و بخشی از آنچه در این متون آمده احکام تاریخی و تطبیق‌شده بر دنیای کهن است و مخاطب نخستین این احکام نیز انسان تاریخی است نه انسان فراتاریخی، بنابراین، این احکام را با حفظ قیود شرایط و خصوصیات آن‌ها نمی‌توان به جهان مدرن سرایت داد. بلکه ساکنان جهان مدرن باید به این احکام به چشم الگو بنگرند و آن‌ها را به مثابه نخستین گامی تلقی کنند که در آن برهه از تاریخ برای تحقق یک جامعه عادل و انسانی ممکن بود برداشته شود، بنگرند، نه به عنوان آخرین گام در این مسیر (ص ۴۵۲).

به نظر نویسنده یکی از نقاط ضعف اساسی موجود در اجتهاد مصطلح و مرسوم در حوزه‌های علمیه و در حقیقت یکی از دلایل عدم کفایت این اجتهاد در حل معضلات فقهی دنیای جدید این است که در این اجتهاد آمیختگی ظرف و مظروف و آمیختگی دین مطلق (فراتاریخی) با دین تطبیق‌شده (تاریخی) را جدی نمی‌گیرد و به ضرورت تفکیک این دو از یکدیگر توجه نمی‌کند، بلکه از این نکته مهم و سرنویست‌ساز به کلی غافل است و فقیهانی که در دل این سنت پرورش می‌یابند و از این مدرسه فکری فارغ‌التحصیل می‌شوند هیچ روش و مکانیزمی برای تشخیص و تفکیک ظرف دین (=عرف و فرهنگ زمان نزول) از خود دین (=شریعت) در دست ندارند و به دست نمی‌دهند.

مطالب این فصل را می‌توان به قرار ذیل به طور خلاصه

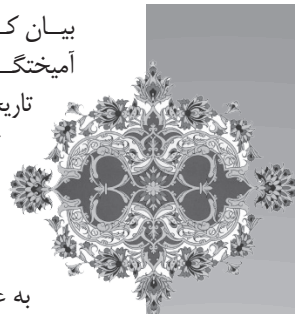
که ذکر شد، اخلاق بر شریعت تقدم دارد و لازمه تقدم اخلاق بر شریعت در مقام ثبوت، تقدم علم اخلاق بر علم فقه در مقام اثبات است. بنابراین بسط تجربه فقهی نبوی بدون بسط تجربه اخلاقی او و بسط تجربه اخلاقی نبوی بدون بسط تجربه عقلانی - معنوی او امکان نخواهد داشت. بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد که بسط این تجربه‌ها نیز از مقتضیات اخلاق پژوهش و تفکر فقهی است. همچنین می‌توان گفت که تجربه فقهی نبوی از عرف زمان پیامبر (ص) تأثیر بسیاری پذیرفته است و لذا بسط این تجربه بدون آشنایی عمیق با عرف معاصر امکان نخواهد داشت. بسط تجربه نبوی باید با بسط عقلانیت فرادینی و معنویت فرادینی همراه شود. زیرا پیروی از پیامبر بیرونی در صورتی ثمربخش است که با دو فضیلت عقلانیت و معنویت که در فرادینی‌اند و با پیروی از پیامبر درونی (=عقل) همراه شود. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اجتهاد الگومحور این است که در این اجتهاد ذاتیات شریعت از عرفیات آن تفکیک می‌شود (ص ۴۴۲، ۴۵۰). تفکیک ذاتیات شریعت از عرفیات آن موضوع فصل هفتم است.

ترجمه فرهنگی متون دینی

فصل هفتم به تفکیک «ذاتیات» از «عرضیات» می‌پردازد و بر ضرورت ترجمه فرهنگی متون دینی احتجاج می‌کند. در این فصل یکی از مهم‌ترین مبانی فقه سنتی در باب ماهیت اجتهاد، و نحوه تفسیر متون دینی نقد می‌شود؛ و سپس به جای آن روش جدیدی برای تفسیر این متون پیشنهاد می‌گردد. مؤلف بر این باور است که روش سنتی تفسیر متون دینی صرفاً برای فهم آن بخش از متون دینی مناسب است که بیانگر دین «مطلق» و «فراتاریخی» است. این روش برای تفسیر بخش دیگر این متون که بیانگر دین «تاریخی» و «تطبیق‌شده» بر اوضاع و شرایط خاص است به هیچ وجه مناسب نیست زیرا به فهم نادرست و ناموجه متون دینی منجر می‌شود. برای فهم درست و موجه این بخش از متون دینی باید روش دیگری را به کار برد. این روش عبارت است از ترجمه فرهنگی. براساس این روش، مفسران در آغاز باید بکوشند محتوای دینی این بخش از متون دینی را از ظرف آن، که همان فرهنگ عصر نزول است جدا کنند و سپس آن را در ظرف فرهنگ معاصر بریزند. افزون بر این، این فصل دوازده معیار متفاوت برای تفکیک ذاتیات و عرضیات یا تفکیک ظرف از مظروف در قلمرو فقه به دست می‌دهد.

مؤلف در این فصل همچنین به بعدی دیگر از «اخلاق اجتهاد آن‌گونه که هست» می‌پردازد و آن را با «اخلاق اجتهاد آن‌گونه که باید باشد» مقایسه می‌کند. به بیان دیگر، وی در این فصل تفسیر و تلقی رایج از ماهیت اجتهاد فقهی را نقد می‌کند و تفسیر و تلقی تازه‌ای را به جای آن می‌نشاند.





بیان کرد: (۱) نظریه آمیختگی «ظرف» و «مظروف» یا آمیختگی «دین تطبیق شده» و «دین مطلق»، یا «دین تاریخی» و «دین فراتاریخی» و به تبع آن ضرورت ترجمه فرهنگی متون، در اصل نظریه‌ای است مربوط به «فلسفه فقه» و «اخلاق اجتهاد و پژوهش فقهی»، نه نظریه‌ای «فقهی» یا «اصول فقهی». اگر این نظریه را بپذیریم، ترجمه فرهنگی متون دینی به عنوان تنها راه تفکیک ظرف از مظروف یا تفکیک دین تطبیق شده از دین مطلق، و به عنوان اولین گام در اجتهاد فقهی و فهم شریعت، ضرورت می‌یابد. به تعبیر دیگر، براساس این نظریه آن دسته از فهم‌ها و برداشت‌های فقهی که ظرف را از مظروف جدا نمی‌کنند و احکام دین تطبیق شده بر دنیای قدیم را به دنیای جدید سرایت می‌دهند و از این طریق سبک زندگی قدما و فرهنگ و تمدن آنان را به اسم دین بر ساکنان دنیای جدید تحمیل می‌کنند، ناموجه و غیر قابل پیروی قلمداد می‌شوند. بدون تفکیک ظرف دین از خود دین، اجتهاد فقهی، نه فقط ناقص و ناموجه است که اساساً اجتهاد نیست، تقلید از آباء و اجداد است. کسانی که در دل این پارادایم به اجتهاد می‌پردازند در حقیقت پیش از فحص و جست‌وجوی کافی از دلیل به صدور فتوا مبادرت می‌کنند. بنابراین، فتوای صادره از سوی این مجتهدان حتی با موازین سنتی اجتهاد نیز ناموجه است. زیرا براساس این موازین، یکی از شرایط اعتبار این فتوا این است که آن فتوا پس از فحص و جست‌وجوی کافی از دلیل صادر شده باشد.

(۲) قلمرو این نظریه به فقه و فهم احکام شرعی محدود نمی‌شود بلکه فهم و تفسیر سایر بخش‌ها و ابعاد دین نیز مشمول این نظریه واقع می‌شوند. این نظریه یک اصل عام تفسیری و هرمنیوتیکی را بیان می‌کند و دربردارنده توصیه‌ای است که به همه کسانی که می‌خواهند دین را بفهمند، یعنی عالمان دین و توده مومنان هر دو مخاطب این تئوری‌اند. توصیه عامی که براساس این نظریه می‌توان داشت این است که در تفسیر متون دینی و فهم عقاید و احکام دینی، باید ظرف دین را از خود دین جدا کرد، زیرا اگر کسی از این کار خودداری کند هم هنجارهای عقلانی و معرفت‌شناسانه را نقض کرده و هم در دین بدعت گزارده است. بنابراین، می‌توان ترجمه فرهنگی را به صورت معیاری برای تفکیک «محکم» از «متشابه» نیز به کار برد. محکومات متون دینی، آن بخش‌هایی است که به ترجمه فرهنگی نیاز ندارد و متشابهات این متون آن بخش‌هایی است که فهم و تفسیر درست آن‌ها در گرو ترجمه فرهنگی است (ص ۵۳۴).

با این همه، فقیهان و مجتهدان بیش از دیگران مخاطب این نظریه‌اند. اینان موظفند اصل یا روح حکم



را از شکل اجرایی آن در صدر اسلام جدا کنند و نسبت به ویژگی‌های زمانی، مکانی، فرهنگی و معیشتی دنیاهای مختلف حساس باشند. برای مثال آیه شریفه‌ای که می‌گوید «و هر چه از نیرو... در توان دارید، آماده کنید تا دشمن خدا و خودتان... را بترسانید»، حکمی کلی و مربوط به دین مطلق و فراتاریخی را بیان می‌کند و لذا این حکم در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجرا است. اما ادامه همان آیه که می‌گوید «و اسب‌های جنگی [پرورش دهید]»، تطبیق آن حکم کلی را بر خصوص جامعه‌ای بیان می‌کند که در آن اسب وسیله جنگ است و لذا این حکم یکی از احکام دین تطبیق شده است. «جواز مقابله به مثل با دشمنان» حکمی از احکام دین مطلق است، اما «جواز برده‌گیری و برده‌داری» تطبیق آن حکم کلی است بر دنیایی که در آن برده گرفتن مسلمانان از طرف غیرمسلمانان جایز شمرده می‌شود. «وجوب زکات» حکمی از احکام دین مطلق است، اما «حصر و جوب زکات به گندم و جو و کشمش و غیره»، تطبیق آن حکم کلی است بر جامعه کشاورزی و جزء احکام دین تطبیق شده است. حمل مطلق بر مقید و سرایت دادن حکم مقید به این قیود به جامعه صنعتی یا جوامعی با محصولات کشاورزی متفاوت و به تبع آن نفی وجوب زکات در این جوامع، ناموجه است؛ عقلاً چنین سیره‌ای ندارند که در این موارد نیز مطلق را بر مقید حمل کنند. همچنین «حرمت احتکار»، حکمی از احکام دین مطلق است، اما «حرمت احتکار گندم و جو و برنج و نمک»، از احکام دین تطبیق شده بر جامعه صدر اسلام است. «ممنوعیت خرید و فروش کالایی که فایده حلال و عقلایی ندارد»، حکمی از احکام دین مطلق و فراتاریخی است، اما «ممنوعیت خرید و فروش خون»، تطبیق آن حکم کلی بر برهه‌ای از تاریخ است که در آن تزریق خون رایج نیست و لذا حکمی است مربوط به دین تطبیق شده؛ «حرمت قمار» و «حلیت ورزش» هر دو از احکام کلی دین مطلق‌اند، اما «حرمت شطرنج» تطبیق حکم کلی قمار است بر دنیایی که در آن شطرنج‌بازی نوعی قمار محسوب می‌شود و «حلیت شطرنج» تطبیق حکم کلی ورزش است بر شرایطی که در آن بازی با شطرنج نوعی ورزش فکری محسوب می‌شود و لذا حرمت و حلیت بازی با شطرنج هر دو از احکام دین تطبیق شده بر دنیاهای متفاوت است.

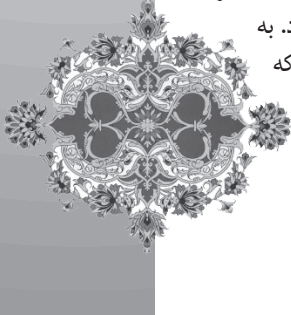
(۳) براساس نظریه تفکیک ظرف از مظروف، علوم جدید و فرادینی جایگاه شایسته خود را در «فهم» و «تفسیر» دین پیدا می‌کنند و به صورت یکی از مقدمات ضروری اجتهاد درمی‌آیند. علوم جدید هم بخشی از دنیای جدید هستند و هم این دنیا را به ما معرفی می‌کنند. دقیقاً به همین دلیل فهم درست دین در دنیای جدید بدون آشنایی با این علوم ناممکن است. نخستین مسئله‌ای که مجتهدان باید تکلیف خود را با آن روشن کنند، تعیین نسبت دین و معرفت دینی با خرد و



می‌بخشند و چارچوب انسانیت را ترسیم می‌کنند. برداشت‌های ما از متون دینی تنها در سایه این معیارها موجه و معقول و پذیرفتنی می‌شوند. براین اساس این معیارها را پیش از دین و فهم دین باید پذیرفت و این به معنای تقدم «شریعت عقل» بر «شریعت نقل» یا «شریعت وحی» است. معنای درست «انسان‌گرایی»، یا «انسان‌محوری» یا «اصالت بشر» هم همین است.

چنین تفسیری از انسان‌گرایی عین دیانت و بل‌گوهر و مبنای آن است و هیچ منافاتی با اندیشه «خدامحوری» ندارد. چون مقتضیات هنجاری هویت انسانی، احکام ناظر آرمانی است و حکم ناظر آرمانی، هم حکم خدا است و هم حکم عقل. بنابراین بدون تنقیح هنجارها و ارزش‌های عقلانیت نظری و عملی و بدون موزون کردن اندیشه دینی با این هنجارها معیارها، نمی‌توان باور یا حکمی را به دین نسبت داد و به عنوان دین پذیرفت (ص ۵۳۸).

(۷) نظریه آمیختگی ظرف و مظلوف و ضرورت ترجمه فرهنگی متون دینی در اصل نظریه‌ای است مربوط به فلسفه فقه و اخلاق اجتهاد که نتایج فقهی و اصولی متعددی بر آن مترتب می‌شود. یکی از پیامدهای فقهی این نظریه این است که با پذیرفتن این نظریه نمی‌توان ادعا کرد که «ظهور مطلقاً حجت است». یعنی براساس این نظریه، حجیت ظهور مقید می‌شود به موردی که متن مورد بحث حکم «دین مطلق» را بیان کند، نه حکم «دین تطبیق‌شده» بر دنیای قدیم را. به عنوان مثال، در جایی که حکم مطلق مربوط به دین مطلق و حکم مقید مربوط به دین تطبیق‌شده بر دنیای قدیم است، نمی‌توان مطلق را بر مقید حمل کرد، یعنی در این موارد مطلق بر مقید مقدم می‌شود، زیرا ظهور عرفی آن قوی‌تر است. مثال روشن این قاعده اصولی، حکم زکات و احتکار است. وجوب زکات و حرمت احتکار هر دو از احکام دین مطلق هستند. اما نصوصی که زکات و احتکار را به موارد خاصی محدود می‌کنند، بیانگر تطبیق آن حکم بر جامعه صدر اسلام‌اند. بدین خاطر در این دو مورد نمی‌توان مطلق را بر مقید حمل کرد و نتیجه گرفت که در زمان ما نیز زکات فقط در همان موارد واجب است و احتکار در همان موارد حرام است. زیرا هر انسان عاقلی که به آمیختگی ظرف و مظلوف توجه دارد، درمی‌یابد که در مواردی از این دست نباید مطلق را بر مقید حمل کرد. به تعبیر دیگر، عرف یا عقلا چنین بنا یا قاعده‌ای ندارند که در این موارد نیز مطلق را بر مقید حمل کنند.



عقلانیت جدید است، چون خرد و عقلانیت جدید هم سازنده دنیای جدید است و هم آینه این دنیا، و تنها کسانی حق دارند از منظر دینی در باب دنیای جدید قضاوت کنند که خود در این دنیا می‌زیند. بنابراین، روش فهم درست دین این است که متخصصان حوزه و دانشگاه کنار یکدیگر بنشینند و به کمک یکدیگر دین را از دنیای قدیم جدا کرده و سپس آن را بر دنیای جدید تطبیق کنند. در این مورد هیچ یک از تخصص‌های حوزوی و دانشگاهی از اولویت و تقدم معرفت‌شناختی برخوردار نیست و صاحبان هیچ‌یک از این دو نوع تخصص در این زمینه مرجعیت و حق وتو ندارند.

(۴) متون دینی مخلوطی از آموزه‌های دین مطلق و آموزه‌های دین تطبیق‌شده بر دنیای قدیم را بیان می‌کنند، نه آموزه‌های یکی از این دو دین را. بدین سبب، فهم و تفسیر درست این متون سخت نیازمند ترجمه فرهنگی است و ما حق نداریم بدون ترجمه فرهنگی متون دینی و پیش از تفکیک ظرف از مظلوف هیچ باور و حکمی را به دنیای جدید سرایت دهیم. این کار به لحاظ عقلانی ناموجه و به لحاظ اخلاقی و دینی گناه است. ناگفته نماند که هیچ اصل اولیه‌ای هم وجود ندارد که در حالت شک، ما را موظف کند که حکمی را در مطلق یا مقید بودن آن تردید داریم، حمل بر مطلق یا مقید کنیم. نسبت احتیاط به هر دو طرف قضیه مساوی است، و مطلق کردن حکمی که واقعاً مقید است به همان مقدار خلاف شرع و بدعت در دین است که مقید کردن حکمی که واقعاً مطلق است.

(۵) اجتهاد یا دین‌شناسی به معنای عام کلمه کوششی است دو مرحله‌ای. مرحله اول اجتهاد عبارت است از ترجمه فرهنگی متون دینی که در طی آن، دین از ظرف قدیم آن جدا می‌شود. نتیجه این مرحله از اجتهاد دین مطلق یا فراتاریخی یا دین خالص است. مرحله دوم اجتهاد عبارت است از ریختن دین در ظرف متناسب با زمانه. در این مرحله دین مطلق بر دنیای جدید تطبیق می‌شود. نتیجه این مرحله از اجتهاد، قرائت خاصی از دین است که در دنیای امروز نظر قابل دفاع و عملاً قابل التزام و پیروی است. و این قرائت از دین با قرائت تطبیق‌شده بر دنیای قدیم تفاوت بسیار دارد. نکته مهم این است که علوم بشری و غیردینی و فرادینی جدید در هر دو مرحله از اجتهاد حضوری تعیین‌کننده و حذف‌ناشدنی دارند.

(۶) اندیشه دینی دارای پیش‌فرض‌های فرادینی یا سکولار است. مهم‌ترین و عام‌ترین این پیش‌فرض‌ها عبارتند از ارزش‌ها و هنجارهای عقلانیت، که هم مبنای توجیه عقلانی باورها هستند و هم مبنای توجیه تصمیم‌ها و رفتارها. این ارزش‌ها و هنجارها، باورها، تصمیمات و رفتارهای انسانی را از باورها و تصمیمات و رفتارهای حیوانی و غیرانسانی یا ضدانسانی جدا می‌کنند، آدمیت آدمی را معنا می‌کنند، به هویت انسانی شکل