

عقلانیت مدرن و بحران فقه

حسین واله*

چکیده

امروزه و با تحولات دنیای جدید، پاره‌ای احکام فقهی در دوران معاصر (یا در برخی نقاط جغرافیایی) - نه به این دلیل که موضوع آنها منتفی شده، بلکه به سبب پیامدهای نامطلوبی که اجرای آنها به دنبال دارد - قابل اجرا نیستند. از این مسئله گاه به «بحران فقه» یاد می‌شود. از جمله راه کارهای پیشنهادی برای حل این - به ظاهر - بحران، بازسازی عقلانیت فقهی بر اساس عقلانیت مدرن است. این راه حل به سبب تعهدات شناخت شناسانه سنگین، تجدید نظر در مسلمات اصولی و استفاده ناروا از برخی قواعد کلامی، چندان جذابیتی برای سنت‌گرایان ندارد. ضمن این که به جای حل مشکل، آن را تنها یک گام به پس می‌راند. این راه حل با اصل مشکل در یک نقطه اشتراک دارد: رویکرد اتمیستی در استنباط احکام شرعی.

کلیدواژه‌ها

عقلانیت فقهی، عقلانیت مدرن، سنت، فقه، رویکرد اتمیستی به فقه.



برای بحران فقه راه حل‌های گوناگون ارائه شده است. بحث در این باره ادامه دارد. منظور ما از بحران فقه این است که پاره‌ای احکام فقهی در دوران معاصر (یا در برخی نقاط جغرافیایی) - نه به این دلیل که موضوع آنها منتفی شده، بلکه به سبب پیامدهای نامطلوبی که اجرای آنها به دنبال دارد - قابل اجرا نیستند. برای مثال، حرمت ربا از مسلمات فقهی و شاید جزو ضروریات فقه اسلامی است، اما کمتر کسی تردید دارد که نظام اقتصاد مدرن با حذف ربا از معاملات بانکی یک سره در هم می‌ریزد، رقابت اقتصادی و بهره‌وری ناشی از رقابت مختل می‌شود، سامانه‌های مدیریت و کنترل پولی و اقتصادی از دست می‌روند و رشد تولید ملی و جهانی آسیب می‌بیند. احکام فراوان دیگری در ابواب مختلف فقه نیز وجود دارد که محل مناقشاتی از این دست است. ارث زن و مرد و کافر ذمی، حق طلاق، بعضی احکام مرتد و قصاص و حدود از این جمله‌اند.

تلاش‌های بسیاری برای حل این مشکل صورت گرفته است که در دو دسته اصلی طبقه‌بندی می‌شوند. یک دسته در دفاع از این احکام به ضرورت تغییر شرایط عینی و مساعدسازی آن برای اجرای احکام فقه توجه می‌کنند. دسته دیگر تغییراتی در احکام فقهی پیشنهاد می‌کنند. دسته دوم راه‌های متفاوتی را پیموده‌اند.

در این مقاله به معرفی و نقد راه حلی می‌پردازیم که روشنفکری دینی معاصر در ایران ارائه و آقای ابوالقاسم فنایی در کتاب عالمانه اخلاق دین‌شناسی^۱ تکامل بخشیده‌اند. این رویکرد جای‌گزینی عقلانیت سنتی با عقلانیت مدرن را پیشنهاد می‌کند.

این راه حل برای بحران «ناکارآمدی فقه سنتی در رویارویی با چالش‌های عصر جدید» در شمار رویکردهای رادیکال قرار دارد؛ زیرا ریشه بحران فقه را «در مبانی و پیش‌فرض‌های فقه سنتی» می‌بیند که خود برآمده از «نادیده‌گرفتن عقلانیت حاکم بر جهان جدید است» و برای حل آن باید «عقلانیت فقهی» را بازسازی کرد (فنایی، ۱۳۸۹: ۱۲۵). برای حل این مشکل، نخست دست‌بکار تأسیس عقلانیتی می‌شوند که در سراسر کار بر آن تکیه می‌شود، آن‌گاه تفاوت‌های عقلانیت سنتی با عقلانیت مدرن و تفاوت‌های عقلانیت فقهی با عقلانیت عرفی تحلیل می‌شود و سپس با استمداد از تفکیک دین تاریخی (یا تطبیق شده و ظرف) از دین فراتاریخی (بامطلق و مظروف) معیارهایی به دست می‌دهند که با آنها پیراستن عناصر عَرَضی دین و تنقیح دین مطلق و فراتاریخی و مظروف میسر و سرانجام روزآمدسازی دین ممکن می‌شود. در این رویکرد، بحران فقه تجسد تعارض دین با



عقلانیت مدرن به شمار نمی‌رود، بلکه برخورد عقلانیت کهن با عقلانیت مدرن به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، مشکل از آنجا بروز کرده که به اشتباه، یک تلقی تاریخی از دین، دین فراتاریخی به حساب آمده است. در این مسیر، اجتهاد سنتی قانون محور که مسئول این اشتباه است، نقد می‌شود و بر ضرورت جای‌گزینی آن با اجتهاد الگو محور تأکید می‌شود، ضرورت ترجمه فرهنگی متون دینی نشان داده می‌شود و منطقه الفراغی تعریف می‌شود که میدان قانون‌گذاری بشری است. بدین سان، ضمن پذیرش تقدم «احکام الزامی خداوند بر قوانین بشری»، نظام‌واره‌ای از آموزه‌های هنجاری توصیه می‌شود که ساخت دوگانه دارد؛ بخشی قوانین موضوع بشری است که البته، مقید به الزامات شرعی و اخلاقی هستند و بخشی احکام الله است (فتاوی، ۱۳۸۹: ۵۲۷).

برای تفکیک دین تاریخی از فراتاریخی، دوازده معیار ارائه می‌شود. هر یک از آموزه‌های دینی که در سنت وجود دارد با محک این دوازده معیار سنجش می‌شود. اگر یکی از این محک‌ها در او کارگر افتاد، کشف می‌کنیم که آن آموزه فراتاریخی نیست، بلکه از عرضیات دین و مقتضیات زمانی-مکانی تطبیق دین مطلق است. با این معیارها همچنین می‌توان برداشتهای نادرست از متون دینی را نشان داد (همان: ۴۷۷). هرگاه آموزه‌ای دینی آزمون تمام این معیارها را با موفقیت پشت سر نهاد، می‌دانیم که به دین فراتاریخی و مطلق تعلق دارد. این دسته از آموزه‌های دینی است که جهان مدرن را با آنها نقد می‌کنیم و باید متناسب با آنها زندگی مدرن را سامان دهیم.

روشن ساختن تفاوت‌های عقلانیت سنتی با عقلانیت مدرن دو دستاورد بزرگ برای این رویکرد دارد. یکم، نشان می‌دهد ریشه مشکل در ساختار فقه سنتی (و فهم سنتی از دین عموماً) کجاست و دوم، ابزار لازم برای بازسازی رویکرد به فقه (و فهم دین به طور عام) را - به گونه‌ای که تنگناهای موجود را پشت سر گذارد - به دست می‌دهد. روشن است که بدون تأسیس مبانی عقلانیت و تعریف دقیق عقل گام نخست را هم نمی‌توان برداشت.

تفکیک عقلانیت عرفی از عقلانیت فقهی - بر اساس ضوابط و معیارهای عقلانیت که پیشتر تأسیس شده - راه‌گشای تبیین این نکته است که کدام مبانی و مفروضات فقها نادرست بوده و منشأ بحران فقه شده‌اند. مبانی بدیلی پیشنهاد می‌شود که اجتهاد را از وجه قانون محور، به وجه الگو محور متحول می‌سازد.

تمایز اجتهاد قانون محور با اجتهاد الگو محور تا اندازه‌ای نتیجه تفکیک‌های عقلانیت پیش گفته است و تا اندازه‌ای روش درست استنباط را نشان می‌دهد. این تمایز می‌گوید اگر





پیروی از پیامبر ﷺ را این طور بفهمیم که باید ببینیم او چه کارهایی کرد تا ما نیز همان کارها را بکنیم، رویکرد قانون محور در اجتهاد داریم، اما اگر پرسیم اگر پیامبر امروز بود، چه می کرد و برای پاسخ به این پرسش به متون دینی و خرد مراجعه کنیم، اجتهاد الگو محور را سرمشق قرار داده ایم. به جای آن که به زمان پیامبر برویم تا بدانیم چه باید بکنیم، باید پیامبر ﷺ را به زمان خود بیاوریم و ببینیم که چه می کند تا همان را انجام دهیم (فناپی، ۱۳۸۹: ۴۴۰).

رویکرد سنتی دست خداوند را در تشریح می بندد و از قانون مهم بداء غفلت می کند و جنبه انسانی پیامبر را تحت الشعاع جنبه نبوت او می سازد و قرآن و سنت را تنها منابع حکم شرعی می شناسد. این همه نادرست است. آنچه را در استنباط خود به دست می آوریم «باید با تراوی تجربه فقهی بسنجیم»؛ زیرا «تجربه زنده فقهی نیز از منابع احکام است» (همان).

آنچه... پیامبر را به الگوی مؤمنان تبدیل می کند مبانی تصمیم گیری او روش و شیوه و سازوکاری است که از طریق آن پیامبر به تصمیمات خود رسیده است... پیامبر صرفاً مجری دستورات خداوند نیست، انسانیت او با پیامبریش از میان نمی رود... رفتار و گفتار او در پاره ای موارد از وحی سرچشمه می گرفته، اما در سایر موارد از عقل و تجربه بشری و مشورت با دیگران سرچشمه می گرفته و صرفاً با آنچه به او وحی می شده ناسازگار نبوده است... جایی که خدا تصمیمی نداشته بر اساس عقل و تجربه بشری خود با رجوع به عقل جمعی تصمیم می گرفته... آن جا هم که خدا دستوری داشته آن دستور را با عقل و تجربه خود فهم و تفسیر و سپس بر اساس آن عمل می کرده... پیروی کورکورانه نبوده... ما نیز موظفیم از طریق ترکیب وحی با عقل (فردی و جمعی) و تجربه بشری تصمیم بگیریم (فناپی، ۱۳۸۹: ۴۴۶).

دین تاریخی و دین فراتاریخی

معیارهای تمیز آموزه تاریخی از فراتاریخی از این قراراند: هر گاه آموزه ای با (۱) عقل و عقلانیت مدرن، (۲) فطرت، (۳) خداوندی خدا، (۴) انسانیت انسان، (۵) الزامات اخلاقی، (۶) ضروریات و مقومات دنیای جدید، (۷) عرف و جنبه های خوب دنیای جدید، (۸) واقعیت های تجربی، (۹) اصول دین، (۱۰) مقاصد شریعت و (۱۱) انتظار بشر از دین، ناسازگار بود، می فهمیم آن آموزه به ظرف شریعت و عرَضیات آن یا شریعت تطبیق شده تعلق دارد و آموزه دین فراتاریخی نیست.^۲

دلایلی که برای اثبات این معیارها ارائه کرده‌اند، به طور خلاصه از این قرار است.

دلایل معیار اول:

۱) «عقل شرط تکلیف است. مقصود از عقل... صرفاً قدرت تشخیص امر و نهی نیست؛ زیرا چنین حدی از عقل در بعضی حیوانات هم می‌توان یافت یا ایجاد کرد چنان‌که می‌توان روایاتی ساخت قادر به تشخیص امر و نهی... مکلف باید قدرت درک و هضم تکلیف را داشته باشد، یعنی تکلیف با عقل او سازگار باشد و برای او خردستیز نباشد... مکلف باید دلیلی برای عمل به تکلیف در دست داشته باشد و این دلیل از سایر باورهای شخص به دست می‌آید. از این رو، آن دسته از برداشته‌های فقهی که از نظر عقلانیت جدید خردستیزند از درجه اعتبار ساقط می‌شوند».

۲) «از غایات بعثت انبیاء رشد عقلانی آدمیان است. پذیرفتن باور یا حکمی که برای قبول آن انسان باید عقل خود را تخطئه کند با غایت بعثت ناسازگار است».

۳) تکلیف ناسازگار با عقل مکلف فوق طاق است و چنین تکلیفی قبیح است.

دلیل معیار دوم: دین فطری است، به این معنا که با مقتضیات هنجاری خلقت انسان سازگار است. هر حکمی که مخالف یکی از مقتضیات هنجاری تکوین باشد، نمی‌تواند حکم شریعت باشد. پس آموزه‌های مخالف با فطرت آموزه‌های دین فرا تاریخی نیستند. برای مثال، حقوق طبیعی از لوازم هنجاری خلقت انسان است؛ هر حکمی که با این حقوق معارض باشد حکم دین فرا تاریخی نیست (گرچه ممکن است حکم دین تاریخی باشد، چون پیامبر قادر به اصلاح دفعی همهٔ اعوجاجات نبوده است).

دلیل معیار سوم: احکام خدا تابع اوصاف اوست. اگر حکمی با یکی از صفات خداوند سازگار نبود - برای مثال، ظالمانه بود - نمی‌تواند حکم دین فرا تاریخی باشد.

دلیل معیار چهارم: نصوص دینی بر کرامت انسان تأکید کرده‌اند و انسانیت انسان مقدم بر عقیده و عمل اوست و غایت بعثت، شکوفایی انسانیت است. دین حق هویت نظری و عملی انسان را نادیده نمی‌گیرد. هر حکمی که متضمن نادیده گرفتن انسانیت انسان باشد، نمی‌تواند حکم دین فرا تاریخی باشد.

دلیل معیار پنجم: شریعت در عالم ثبوت با اخلاق سازگار است. اگر در مقام اثبات حکمی مخالف اخلاق بود، معلوم می‌شود که حکم شریعت فرا تاریخی نیست.

دلیل معیار ششم: انسان‌ها مجبورند میان زندگی در دنیای قدیم یا جدید انتخاب کنند. هر کدام مقوماتی دارد. قرائت خاصی از دین با دنیای قدیم و قرائت دیگری با دنیای جدید





سازگار است. هر آموزه‌ای که با مقتضیات دنیای جدید سازگار نباشد نمی‌تواند آموزهٔ دین فراتاریخی باشد. تمام نصوص دال بر آن مربوط به قرائت دین در دنیای قدیم خواهد بود. دلیل معیار هفتم: عرف حجت است، مگر این که در دین مطلق عدم حجیت آن بیان شده باشد. هرگاه آموزه‌ای مخالف عرف باشد، معلوم می‌شود به دین فراتاریخی تعلق ندارد. احکام امضایی تأییدی بوده از دین بر عرف زمانه؛ استمرار آن احکام در گرو این است که عرف مربوطه کماکان عرف زمانه باشد. آیاتی چون «وَأمر بالعرف...»^۲ مؤید اعتبار عرف از سوی شارع‌اند.

دلیل معیار هشتم: هرگاه حکم شرعی با تمام قیودش در موردی قابل اجرا نباشد، به دلیل واقعیت‌های عینی‌ای که به تجربه دانسته می‌شود، می‌فهمیم که آن حکم یا دست کم شاخصه‌هایی از آن به دین تطبیق شده مربوط است. غیر ممکن بودن اجرای حکم حاکی از مطلق نبودن آن است.

دلیل معیار نهم: هر حکمی که ادعا شود حکم دین است، ولی با یکی از اصول دین ناسازگار باشد، نمی‌تواند حکم دین فراتاریخی باشد.

دلیل معیار دهم: اگر احکام شرع در لوح محفوظ تابع اهداف شرع‌اند تا زمانی بقا و استمرار دارند که در تحقق آن اهداف نقش مؤثری بازی کنند. پس هر حکمی که ناسازگار با مقاصد شریعت است نمی‌تواند حکم دین فراتاریخی باشد.

دلیل معیار یازدهم: انتظارات معقول ما از دین همان اهداف خداوند از تشریح است. اگر حکمی یا آموزه‌ای مخالف این انتظارات بود، پیداست که به دین فراتاریخی تعلق ندارد (فناپی، ۱۳۸۹: ۴۷۹-۵۳۰).

چرا فقها به این معیارها توجه نکرده‌اند؟ چرا هرگاه شک کنیم آیا فلان حکم به دین تاریخی تعلق دارد یا دین فراتاریخی، فقها می‌گویند اصل این است که به دین فراتاریخی تعلق دارد مگر آن که به یقین ثابت شود چنین نیست؟ پاسخ آقای فنایی این است که چون فقها به تقدم منطقی بحث از ظرف و مظروف توجه نکرده‌اند، به این معیارها راه نبرده‌اند و این بحث را اساساً منعقد نکرده‌اند و چنان اصل‌هایی را مسلم گرفته‌اند. سرّ این مطلب ساختار عقلانیت فقهی است که با عقلانیت عرفی فاصلهٔ بسیار دارد.

عقلانیت فقهی از جمله دو مبنا را مسلم می‌داند که عقلانیت عرفی قبول ندارد. یکم، ظهور کلام و خبر واحد در عقلانیت فقهی به طور مطلق حجت‌اند. دوم، یقین و ظنون معتبر شرعی حجت‌اند و این ظنون همیشه بر ظنون عقلی یا تجربی برتری دارند. در هر دو موضع،

عقلانیت عرفی رأی دیگری دارد. ظهور کلام و خبر واحد در امور مهم معتبر به شمار نمی‌روند. یقین به دو معناست: حالت روانی که معلل است و حالت معرفتی که مدلل است. عقلانیت عرفی یقین مدلل را حجت می‌داند، چنان‌که ظنون را نیز مطلقاً حجت می‌داند. در تعارض ظنون هم رجحان را به ظن قوی‌تر می‌دهد. بدین سبب، فقها در برخورد با نصوص یا ظواهر به قطع یا ظن می‌رسند از این‌رو، مفاد نصوص را حکم‌الله می‌گیرند و تمام دلایل غیر نقلی معارض را که مفید یقین نباشند، به عنوان ظنون نامعتبر رد می‌کنند. از این‌رو، اگر معیارهای پیش‌گفته را برای رد یک حکم ارائه کنیم، پاسخ می‌دهند: از همه اینها حداکثر تنها ظنونی حاصل می‌شود که شارع حجت قرار نداده است. از این‌رو، همه بی‌اثراند (فناپی، ۱۳۸۹: ۲۷۰-۲۷۷).

راز این‌که عقلانیت فقهی چنین ساختاری دارد این است که این عقلانیت، شاخه‌ای از عقلانیت سنتی است. عقلانیت سنتی جزم‌اندیش است، یقین را در تعریف علم اخذ می‌کند، حقیقت را ساده و عریان می‌داند که تنها یک تفسیر برمی‌دارد و آدمی را در کار شناخت منفعل و تماشاچی محض می‌شمارد. از این‌رو، اختلاف آدمیان بر سر حقیقت را برآمده از هوس‌بازی آنان می‌داند، اما عقلانیت مدرن حقیقت را پیچیده و پوشیده می‌داند که به روش‌های گوناگون تجربه می‌شود و هر تجربه‌ای از آن، تفسیرهای متنوع برمی‌دارد. از این‌رو، اختلاف آدمیان بر سر حقیقت لزوماً از سر هوس‌بازی نیست (همان: ۲۳۱). عقلانیت در دوران مدرن امری تشکیکی است. «پذیرش یک باور خاص ممکن است برای شخصی موجّه و معقول باشد و برای دیگری ناموجّه و نامعقول. مسؤلیت عقلانی اشخاص تابع وسع عقلانی آنهاست» (همان: ۱۸۸).

خط‌پذیری و کثرت‌گرایی و رئالیزم انتقادی وجوه ممیز عقلانیت مدرن از عقلانیت سنتی‌اند که جزم‌اندیش، انحصارگرا و رئالیست خام است. این ویژگی‌ها منشأ ساختاری است که در عقلانیت فقهی دیده می‌شود. بدین سبب است که آن ساختار احکام و آموزه‌های دین را ثابت می‌داند، تفکیک دین تاریخی-فرا تاریخی را بر نمی‌تابد، در پی یقین است، نقل را بر عقل برتری می‌دهد و ذاتی/عرضی در دین یا اصلی/فرعی در احکام را بر نمی‌تابد و از سر دینداری، به جای روزآمد کردن دین می‌کوشد تا «جلوی تغییر و تحول دنیا را بگیرد» (همان: ۴۶۵).

بدین ترتیب، نسخه‌ای که این رویکرد می‌پیچد مشتمل بر بازنگری در روش‌های اجتهادی، پیش‌فرض‌ها و مسلمات فلسفه فقهی و بازنگری در مبانی معرفت‌شناختی است.





نتیجه این بازنگری‌ها جداسازی بخش‌های متغیر از بخش‌های ثابت دین و زمینه‌سازی برای قالب‌ریزی دین فراتاریخی در قالبی متناسب با دوران جدید است، به گونه‌ای که بحران دینداری و خردگرایی را از اساس حل کند.

نقد رویکرد عقلانیت مدرن

رویکرد مذکور نقاط قوت چشم‌گیری دارد و بر بصیرت‌های مهم و بعضاً تازه‌ای مبتنی است. پاره‌ای از این نقاط قوت بدین قراراند: الف) این رویکرد می‌کوشد تا راز ظهور بحران در فقه را پیدا کند؛ ب) بر مبانی روشنی استوار است و در حد کلی‌گویی و طرح شعارهای زمانه‌پسند متوقف نمی‌ماند؛ ج) راه‌حل‌های روشنفکری دینی برای بحران فهم دین را ملاحظه و هضم و تا اندازه‌ی زیادی تکمیل کرده است؛ ۴) و سرانجام، سر نخ درست برای اصلاح سازواره فقه، یعنی اصل اصیل ملاک‌مندی احکام شرع و ربط آن با شرایط عینی حیات را به دست آورده است. اگر مبانی و ادله ارائه شده خالی از کاستی‌هایی می‌بود که خاطر نشان خواهد شد، این رویکرد عالمانه تحولی ژرف و گسترده در ذهنیت عالمان دین معاصر ایجاد می‌کرد.

اما این رویکرد کاستی‌هایی دارد. پیش از ذکر این کاستی‌ها لازم است به شرط عامی که هر راه حل را قرین موفقیت می‌سازد، اشاره کنیم. روشی که برای اصلاح بدفهمی در قلمرو دین ارائه می‌شود، هر چه تجدید نظر گسترده‌تری در مسلمات و مقبولات عامه متدینان و عالمان دین را الزام کند، کامیابی کمتری خواهد یافت، و بر عکس، هر قدر مبانی و مفروضات کمتری مخدوش شوند، موفقیت راه حل بیشتر خواهد شد. عالمان دین نظریات غیر دینی متفاوتی دارند. چنان‌که متخصصان هر رشته‌ای دیدگاه‌های متفاوت و گاه متعارض در مسائلی دارند که خارج از آن رشته است. اگر اصلاح بدفهمی در یک حوزه تخصصی منوط به مواضع نظری ویژه‌ای در موضوع‌های دیگر باشد، طبعاً برای اشخاص کمتری قانع‌کننده خواهد بود. هم هزینه نظری راه حل بالا می‌رود و هم گستره تأثیر آن کاهش می‌یابد. از این‌رو، استراتژی‌های اصلاح فکر دینی که مبتنی بر تجدید نظرهای گسترده است، از پیش محکوم به شکست است؛ زیرا به جای اصلاح نگرش، مکتبی بر مکاتب موجود و نزاعی بر نزاع‌های جاری می‌افزاید. رویکرد محل بحث نیز این مشکل را دارد. مبانی این رویکرد با باورهای عامه متدینان و مسلمات مقبول عموم عالمان دین شیعی ناسازگاراند. ضمن این‌که هزینه بسیار سنگین نظری لازم دارد که بدون پرداخت آن نیز

می‌توان مشکل را حل کرد. برای مثال، می‌توان اصالة الظهور و خبر واحد را حجت دانست ولی احکام ثابت جاویدان در فقه را نپذیرفت. این که کدام مبنای اصولی یا فلسفی در شناخت‌شناسی یا وجودشناسی درست نیست، بحث مهم و ارجمندی است که به جای خود باید انجام شود. اما موکول کردن حل بحران فقه به همه این مسائل، راهبرد خوبی نیست. تا حد امکان باید اقتصاد در تجدیدنظر را رعایت کرد. اگر بتوان در پارادایم سنتی برخی خطاهای نظری را اصلاح و بحران فقه را حل کرد، نباید بی‌جهت ارکان این پارادایم را به هم ریخت.

کاستی‌های این رویکرد عبارتند از: الف) پاره‌ای خلط‌ها در مباحث کلامی یا فلسفی از قبیل خلط بحث مرتبه یکم با بحث مرتبه دوم شناخت، خلط نسبیّت با تشکیک و خلط توجیه شناختی با توجیه اخلاقی؛ ب) استفاده ناروا از مصطلحات و مسلمات اصولی، کلامی یا فلسفی از قبیل استعمال بداء در تشریح؛ ج) اتخاذ برخی مبانی بدون موجه‌سازی آن مانند ترجیح عقلانیت مدرن بر عقلانیت سنتی و درج تجربه زنده فقهی در شمار منابع احکام؛ د) استدلال‌های ناتمام و سرانجام غفلت از کاویدن مسیر حل بحران که به درستی یافته‌اند.

در این مقاله به برخی از این کاستی‌ها می‌پردازیم؛ نخست کاستی‌های عمومی را برمی‌شماریم و آن‌گاه به بررسی معیارهای دین فراتاریخی می‌پردازیم. بحث مبنایی معرفت‌شناختی را در باب نسبیّت یا تشکیک عقلانیت به فرصت دیگری وامی‌گذاریم.

خلط بحث مرتبه یکم با مرتبه دوم شناخت

از مشهورات مجهول‌الحال زمانه یکی این است که متقدمان رئالیست خام بودند؛ چون «خیال می‌کردند حق ساده و روشن و سهل‌الوصول است» و اگر کسی آن را انکار کند بیمار است، اما انسان جدید کشف کرد که هم «حقیقت پیچیده و هزار چهره است و هم آدمی در مقام ادراک کاملاً منفعل و تماشاگر» نیست (فناپی، ۱۳۸۹: ۱۴۱). از این‌رو، رئالیزم انتقادی را پذیرفت. از مشهورات مجهول‌الحال دیگر در زمانه ما این انگاره است که پلورالیسم محصول رئالیزم انتقادی و انحصارگرایی محصول رئالیزم خام است و این تفاوت موضع نظری نتایج عملی نیز دارد؛ «خشونت در مقام عمل فرزند جزمیت در مقام نظر است»، چنان‌که تساهل و تسامح محصول کثرت‌گرایی است (فناپی، همان: ۱۴۷).

صرف نظر از این که این چهار ادعا غلط یا درست‌اند، متأسفانه در مقام تبیین چرایی بحران فقه به آنها تمسک شده، سرّ تحجر نظرگاه فقهی را که موضوعی مربوط به شناخت





مرتبه یکم است، در دیدگاهی مرتبه دومی دانسته‌اند و برای رهایی از این بحران، تغییر موضع در بحث مرتبه دومی را لازم دانسته‌اند. این که همه احکام الله ثابت و جاویدان است یا نه و احکام خدا را چگونه باید به دست آورد پرسشی مربوط به شناخت مرتبه یکم است. درست مثل این پرسش فیزیک که آیا نور موج است یا ذره. پاسخ این پرسش هیچ ربط نظری‌ای ندارد به این که رئالیست باشیم یا ایده‌آلیست؛ خام باشیم یا انتقادی؛ نسبی‌گرا باشیم یا مطلق‌گرا.

اگر به ترتیب از مشهور نخست شروع کنیم، نکته اول این است که برای اثبات این ادعای تاریخی هیچ دلیلی ارائه نشده است. تفاسیر از آراء پیشینیان آنقدر متنوع و متعارض است که موجب می‌شود این ادعا را حداکثر در اندازه نظریه‌ای بین نظریه‌ها به شمار آوریم. افزون بر این، دست کم در میان حکیمان و متکلمان و اصولیان مسلمان متقدم به سختی می‌توان کسی را یافت که معتقد باشد «حق» ساده، روشن و سهل الوصول است. متقدمان شناخت هست‌ها و بایدها را تفکیک می‌کردند. در باب هست‌ها، قاطبه متقدمان معتقد بودند که شناخت فصول حقیقی ناممکن است و آدمی را در شناخت حقیقت جز به ظاهری از أعراض دسترسی نیست.^۴ در این قلمرو میان علم و معرفت فرق می‌گذاشتند. علم را یقینی می‌دانستند. چون خاستگاهش عقل ناب است و معرفت را غیر یقینی می‌دانستند؛ چون ریشه در حس دارد.^۵ امروزه می‌دانیم آنچه را آنها علم می‌دانستند، منحصر در ریاضی و منطق و تحلیل فلسفی است. معرفت در اصطلاح ایشان دربرگیرنده همه علوم تجربی است. در باب شناخت بایدها، همه آنان به اختلاف معقول معتقد بودند.^۶ دست کم امامیه قائل به تخطئه بوده و هستند^۷ و تغییر فتوا را نیز روا می‌دانند.^۸ بگذریم از قائلان به انسداد که مطلق ظن را معتبر می‌شمرده‌اند.^۹ این همه نشان از آن دارد که متقدمان حقیقت را ساده و در دسترس و روشن نمی‌پنداشته‌اند.

متقدمان تنها منکر اولیات (و نه منکر حق) را بیمار یا گرفتار شبهه می‌شمردند. در دوران مدرن نیز مرزی وجود دارد که با گذر از آن گفت‌وگو متوقف می‌شود. روشن است که اختلاف نظر بر سر مصداق اولیات دخلی به موضوع ندارد. این تصور که نظریه وجود ذهنی مستلزم قول به انکشاف ذات حقیقت بر شناساست^{۱۰} بدفهمی شگفت‌انگیزی از این نظریه است؛ پنداشته‌اند این نظریه که مربوط به وجودشناسی شناخت است، نظریه‌ای در معرفت‌شناسی است و می‌گوید شناخت هر چیزی در عالم، شناخت کامل آن است. این که در مقام ادراک، خود حقیقت یا تصویری از حقیقت به دست مدرک می‌آید،

مسئله‌ای مرتبه دومی است^{۱۱} که هیچ ارتباط زاینده‌ای با مباحث مرتبه یکم ندارد. این پرسش که چرا متقدمان وحی یا استدلال یا رابطه میان آنها را این گونه دیده‌اند که دیده‌اند و مرتکب خطاهایی شده‌اند که ما امروز کشف کرده‌ایم، پاسخی دارد در سطح شناخت مرتبه یکم و نسبت به هر موضع مرتبه دومی کاملاً خنثی است. درست مثل این که درستی یا نادرستی نظریه موجی نور هیچ ربطی با رئالیزم خام یا انتقادی ندارد. استخراج دلیل برای یک نظریه در مرتبه‌ای از مرتبه‌ای دیگر نقض مرز دیسپلین‌هاست و به مهمل‌گویی می‌انجامد.

اکنون به مشهور دوم پردازیم. آیا رئالیزم خام به انحصارگرایی و رئالیزم انتقادی به کثرت‌گرایی می‌انجامد؟ این پرسش هنوز موضوع بحث معرفت‌شناسان است و پاسخ نهایی نیافته است.^{۱۲} الوین پلانتینگا (Alvin Plantinga) دست کم تا امروز رئالیست انتقادی باقی مانده، اما به سختی از انحصارگرایی نیز دفاع می‌کند.^{۱۳} این بحث البته، ارزشمند است اما ربط آن با بحران فقه روشن نیست. چرا نتوان انحصارگرا بود، اما دیدگاه‌هایی فقهی داشت که در زندگی مدرن بحران ایجاد نکند؟

رابطه زاینده‌گی بین جزمیت با خشونت و بین کثرت‌گرایی با تساهل و تسامح نیز اگر وجود داشته قطعاً غیر شناختی بوده است. قول به زاینده‌گی شناختی میان آنها متضمن حذف مرز میان باید و هست است. این که رأی من به طور جزم درست است یا نه، پرسشی معرفت‌شناختی است. این که باید رأی خود را بر شما تحمیل کنم یا نه، پرسشی هنجاری است. جواب هیچ کدام پاسخ دیگری نیست. البته، جای این پرسش هست که آیا نوع خاصی از سازمان اجتماعی یا سیاسی یا نوع خاصی از تربیت و فرهنگ سبب می‌شود که جزم‌گرایی افراد یا دولت‌ها را به سخت‌گیری و خشونت سوق دهد؟ این پرسش بسیار مهم است و در جامعه‌شناسی سیاسی باید بدان پاسخ گفت؛ اما پاسخ آن هر چه باشد ربطی به این بحث ندارد که کدام مبانی نظری سبب این ساختار فقهی که فعلاً وجود دارد، است. همبستگی میان جزم‌گرایی و انحصارگرایی و خشونت‌گرایی و عقب‌ماندگی فهم فقهی – اگر هم وجود داشته باشد – یک همبستگی امکانی و تصادفی است که بررسی آن از عهده بحث فلسفی خارج است.

اشکال روشی

طرح آقای فنایی دو اشکال روشی دارد: اشکال یکم این است که استدلال ایشان حدّ وسط





ندارد. به نظر ایشان، وظیفه عالمان دین در این دوران «سازگار کردن اصول دین با اصول دنیای جدید است، نه سازگار کردن فروع دین با فروع دنیای جدید» (فناپی، ۱۳۸۹: ۱۰۹). برای انجام این مسؤلیت مهم، رویکرد آقای فناپی چند گام دارد: گام اول، تأسیس عقلانیت جدید است. در این گام مقومات و مؤلفه‌های عقلانیت جدید تبیین و تفاوت آن با عقلانیت قدیم تا آن جا که به فهم متون دینی و اجتهاد مربوط است، روشن می‌شود. گام دوم، انتخاب عقلانیت جدید است. گام سوم، تفکیک آموزه‌های دینی به تاریخی و فراتاریخی است. گام چهارم صورت‌بندی آموزه‌های دین فراتاریخی در قالب متناسب با زندگی جدید است. بدین سان جای فقه و اخلاق و علوم و معارف دیگر مشخص شده از تداخل آنها جلوگیری می‌شود.

اشکال نظری این رویکرد این است که در میان این گام‌ها، گام دوم بی‌بهره از توجیه است. روشن نیست که چرا باید «زندگی در جهان مدرن را انتخاب کرد»؟ چرا نباید «مانع از تحول در دنیا» شد. چرا نباید اصول دنیای جدید را با اصول دین سازگار کرد؟ پیداست که این تصمیم بر یک داوری هنجاری استوار است، اما مبنای این داوری روشن نیست.

تعبیرات ایشان در این موضوع به این پرسش پاسخ نمی‌دهد. «بدیهیات هر دوران» یا «عقلانیت هر دوران که مسلم و بی‌چون و چراست»، ویژگی‌ها/شاخصه‌های دنیای جدید یا مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته - اعم از این که «جایگزینی حق با تکلیف، ظن‌گرایی با یقین‌گرایی و سکولاریزم» باشد یا «استدلالی بودن، بی‌اعتمادی به تاریخ و فروپاشی نظام‌های جامع متافیزیکی و جایگزینی تعبد با عقلانیت» یا چنان که خود ایشان اختیار کرده‌اند «سکولاریزم، جایگزینی اراده با حق، عقلانیت و اخلاق مدرن، آزمون‌پذیری دنیوی و تاریخت بخشی از شریعت» (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷)، هر کدام که باشد، حداکثر توصیفی از پدیده‌ای است و نمی‌تواند پاسخ به این پرسش هنجاری باشد که چرا باید این رویکرد را پذیرفت.

اگر در پاسخ بگویند این انتخاب اجتناب‌ناپذیر است، چون بدیل آن عملاً ممکن نیست، آن‌گاه با این اشکال روبه‌رو می‌شوند که خود این داوری نامدلل است، از این رو، بر اساس مبنای ایشان غیر عقلانی است. ما امتحان نکرده‌ایم ببینیم می‌شود یا نه. ثانیاً، تمام نظام نظری ما را تابع جبر زمانه، یعنی علت و نه دلیل می‌کند. تن دادن به این انگاره نیز خروج از دایره عقلانیت است.

اگر در پاسخ ادعا کنند که رویکرد بدیل نظراً ممتنع است، هزینه گزافی باید بپردازند تا

وجود تناقض در انتخاب بدیل را نشان دهند. وانگهی لازمه چنین ادعایی پذیرش مؤلفه‌های عقلانیت فراتاریخی است. عقلانیت فراتاریخی همان ادعای متقدمان است که آن را به نام جزمیت مردود می‌دانند. البته، با فرض عقلانیت فراتاریخی می‌توان راهی دیگر به تحول اجتهاد گشود که متفاوت با راه آقای فنایی و بسیار کم هزینه‌تر است.

اگر انتخاب عقلانیت جدید را بر اساس آموزه‌های فراتاریخی دین بخواهند توجیه کنند، گرفتار دور می‌شوند. پیش از آن که عقلانیت جدید را بپذیریم، تفکیک تاریخی/ فراتاریخی در آموزه‌های دینی ممکن نیست. از این رو، نمی‌توانیم این عقلانیت را به استناد آن تفکیک، انتخاب کنیم. درست است که دنیای مدرن را می‌توان با دین فراتاریخی نقد کرد^۴، اما این کار وقتی ممکن می‌شود که ابتدا زندگی در دنیای جدید را بر زندگی در دنیای قدیم برگزیده باشیم، آن گاه با عقلانیت مدرن به آموزه‌های دینی بنگریم و دین فراتاریخی را استحصال کنیم، آن گاه به مقتضای دینداری در دنیای جدید به نقد زندگی مدرن از منظر دین فراتاریخی بپردازیم.

اشکال روشی دوم این است که تفکیک دین تاریخی/ فراتاریخی بدون تأسیس عقلانیت فراتاریخی ممکن نیست، اما ایشان خواسته‌اند با تأسیس عقلانیت مدرن آن را به انجام برسانند. ایشان نخست عقلانیتی جدید را تأسیس و در برابر عقلانیت سنتی قرار می‌دهند، سپس می‌کوشند تا با آزمایش سازگاری یک آموزه دینی خاص با عقلانیت مدرن، تعلق آن را به دین فراتاریخی معلوم کنند. این کار ظفره است؛ چرا که نمی‌توان با تمسک به عقلانیت مدرن به طور مستقیم فراتاریخی بودن یک آموزه دینی را تعیین کرد. عقلانیت مدرن نیز خود عقلانیتی تاریخی است، هر چند به دوره‌ای متأخر تعلق دارد. برای فراتاریخی دانستن یک آموزه باید سازگاری آن را با عقلانیت فراتاریخی نشان داد. برای این کار نخست باید عقلانیت فراتاریخی را مقرر ساخت و نسبت آن را با عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن روشن کرد. اگر توانستیم چنان عقلانیتی را تأسیس کنیم، آن گاه می‌توانیم سازگاری یک آموزه دینی با آن را علامت فراتاریخی بودن آن به شمار آوریم. چنان که ما امروز یک آموزه دینی خاص را با محک عقلانیت مدرن می‌سنجیم و اگر آن را سازگار یافتیم، آموزه فراتاریخی به شمار می‌آوریم. انسان‌های چند قرن دیگر نیز حق دارند همین آموزه را با عقلانیت دوره خودشان بسنجند و اگر آن را سازگار یافتند، حکم کنند که این آموزه، فراتاریخی نیست. بنابراین، آنچه را که ما فراتاریخی دانسته‌ایم، می‌تواند فراتاریخی نباشد و نیز ممکن است آموزه‌ای را که امروز به این دلیل که با عقلانیت مدرن نمی‌سازد،





تاریخی می‌دانیم، یک قرن بعد مردمان سازگار با عقلانیت خود بیابند و از این‌رو، با مبنای آقای فنایی آن را آموزه‌ی فراتاریخی به‌شمارند. از این‌رو، سازگاری با عقلانیت مدرن نشانه‌ی فراتاریخی بودن نیست. برای مثال، در آموزه‌های دینی هم عمل متقابل داریم و هم برده‌گیری. امروزه عمل متقابل را با عقلانیت مدرن سازگار می‌یابیم، اما برده‌گیری را ناسازگار می‌یابیم. آقای فنایی حکم می‌کنند که برده‌گیری آموزه‌ای تاریخی است، اما عمل متقابل آموزه‌ای فراتاریخی است. از کجا می‌دانیم چند قرن بعد کدام یک از این دو با عقلانیت آن دوران سازگار و کدام یک ناسازگار باشد؟ روشن است که نمی‌توانیم حکم کنیم که برده‌گیری آموزه‌ی تاریخی و عَرَضی دین است، اما عمل متقابل آموزه‌ی فراتاریخی و ذاتی دین است.

این که عقلانیت فراتاریخی ممکن است یا نه، مسئله‌ی دیگری است. بی‌شک، تأسیس عقلانیت فراتاریخی - از منظری بیرونی - برای انسان عادی ممکن نیست. ما نمی‌توانیم از دستگاه شناختی خود خارج شویم و از بیرون آن را بنگریم. اما از درون دستگاه چه؟ اگر معتقد به امتناع آن باشیم - چنان که از فحوای برخی سخنان آقای فنایی برمی‌آید - آن‌گاه کل پروژه با بن‌بست روبه‌رو می‌شود؛ طفره‌ای در روش ایشان به وجود می‌آید که استنتاج‌ها را عقیم می‌سازد، اما اگر ایشان عقلانیت فراتاریخی را وارد کنند، آن‌گاه به همان اصولِ موضوع بنیانی متقدمان بازگشته‌اند.

متقدمان احکام اولی عقل نظری و عقل عملی را - که عموماً آن را به دو اصل امتناع اجتماع نقیضین و حُسن عدل فرو می‌کاهند - عناصر عقلانیت فراتاریخی به حساب می‌آوردند و معیار تشخیص آن را تطابق آراء همه‌ی عقلا بما هم عقلا می‌دانستند.^{۱۵} اشتقاقات مختلف از این مبادی احياناً عقلانیت‌های دوره‌های گوناگون را شکل می‌داد. تقریر ما از عقلانیت فراتاریخی امروز در پرتو عقلانیت مدرن صورت می‌گیرد، چنان که تقریر قُدا از آن ذیل عقلانیت سنتی صورت گرفته است. اما مؤلفه‌های عقلانیت مدرن با مؤلفه‌های عقلانیت فراتاریخی عین هم نیستند. همین سخن درباره‌ی مؤلفه‌های عقلانیت سنتی و عقلانیت فراتاریخی نیز صادق است. از این‌رو، می‌توان سخن متقدمان را در پرتو پژوهش‌های نوین ترمیم کرد و بهبود داد، اما نمی‌توان از چارچوب اصلی آن خارج شد. تفصیل این بحث منوط به بررسی مبنای شناخت‌شناسی ماست که از حوصله‌ی این مقاله خارج است.

پس از تأسیس عقلانیت فراتاریخی، می‌توان معیارهایی به دست داد که به کمک آنها

آموزه‌های تاریخی دین از آموزه‌های فراتاریخی دین متمایز شوند. تفکیک ظرف از مطروف و دین تطبیق شده از دین مطلق با این معیارها ممکن می‌شود. آن‌گاه باید آموزه‌های فراتاریخی و مطلق را در ظرف دوران مدرن ریخت. چنان‌که پیداست، این راه سه گام دارد و در پروژه آقای فنایی یک گام به کلی حذف شده است.

فنایی تصریح می‌کند که عقلانیت مقوله‌ای فراتاریخی است (فنایی، ۱۳۸۹: ۱۸۷) و همچنین تاکید دارد که اجتهاد دو مرحله دارد: تفکیک حکم تاریخی از حکم فراتاریخی و سپس قالب‌گیری حکم فراتاریخی در ظرف جدید متناسب با زمانه (همان: ۵۳۸). گویا در پس ذهن به این اشکال توجه داشته‌اند یا شاید میان دو استراتژی تردید دارند.

کاستی استدلالی

اشکال دیگر رویکرد آقای فنایی این است که به جای حل مسئله آن را تنها یک مرحله عقب‌تر می‌راند. مسئله اصلی این است که کدام احکام فقهی امروزه نیز معتبر است. باید ضابطه‌ای به دست داد تا حکم معتبر را از غیر معتبر متمایز کند. کاری که ایشان کرده‌اند القای تردید در مبادی تصوری و تصدیقی اجتهاد فقه‌های سنتی است، با این هدف که بطلان قول به دوام همه احکام شرعی از آن استنتاج شود، اما برای رد مبادی متقدمان و اثبات مبادی جدید دلایل کافی نیاورده‌اند. در نتیجه بحث از اعتبار احکام فقهی را به بحث در درستی و نادرستی مبادی پس رانده‌اند، بی‌آن‌که در آن‌جا چیزی را با دلیل ثابت کنند. به‌ویژه تضاد عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن که ریشه اصلی تفاوت در روش‌های استنباط است، به خودی خود برتری عقلانیت مدرن را ثابت نمی‌کند. اگر ظاهر کلام ایشان را بگیریم که تصمیم در این باره را به انتخاب شخص و نهاده‌اند،^{۱۶} نهایت بحث به این‌جا می‌رسد که صرفاً با یک تصمیم پیش‌فرض‌هایی را وانهم و پیش‌فرض‌هایی را به جای آنها برگزینیم، بی‌آن‌که دلیلی عقلانی برای آن داشته باشیم. در نتیجه، رویکرد ایشان گرفتار کاستی استدلالی است.

کاستی عمل‌گرایانه

اشکال دیگر رویکرد آقای فنایی مربوط به نتیجه عملی آن است. الگوی نهایی‌ای که ایشان برای اصلاح اجتهاد به دست می‌دهند حیات انسانی را - دست کم در حوزه رفتار اجتماعی - تابع معیارهای دو گانه می‌سازد و این سرچشمه گرفتاری‌های بسیار است. قوانین حاکم بر





حیات اجتماعی در الگوی ایشان دو دسته می‌شوند: دسته‌ای که پشتوانه دینی دارند و دسته‌ای که پشتوانه دینی ندارند. از منظر اجتماعی، شخص باید به دسته‌ای وظایف گردن نهد؛ چرا که خداوند بدان امر فرموده است و به دسته‌ای دیگر باید عمل کند، به این دلیل که عقل و تصمیم جمعی انسان‌ها بدان الزام کرده است. البته، ایشان قانون‌گذاری بشری را منحصر در منطقه الفراغ کرده‌اند (فناپی، ۱۳۸۹: ۵۲۷) تا از تعارض این دو دسته قوانین جلوگیری کنند اما پذیرش دو استاندارد راه را بر دوشخصیتی شدن فرد در چنان جامعه‌ای می‌گشاید. فرد کارهایی را به خاطر خدا و کارهایی را به خاطر قانون عرفی انجام می‌دهد. وانگهی ایشان با مبنای خود نمی‌توانند منطقه الفراغ را یک‌بار برای همیشه به طور نهایی تعیین کنند. از این رو، فقیهان مختلف دامنه این منطقه را کوچک و بزرگ می‌کنند و در نتیجه، تعارض میان حکم خدا در فتاوی‌ای گوناگون با احکام عرفی رخ می‌نماید. وقتی ناسازگاری میان یک تکلیف دینی و یک تکلیف غیردینی بروز کرد، سازوکاری باید تا این اختلاف حل شود.

مبنای آن سازوکار عملاً قدرت و نه نظر خواهد بود. باز هم برخی مؤمنان دو شخصیتی می‌شوند. ریشه این مشکل در تفکیک خدای اخلاق از خدای فقه و تفکیک قلمرو عقل از قلمرو نقل است. مادام که این تفکیک هست، در سیاست و جامعه امکان تعارض وجود خواهد داشت و حل و فصل آن با ارجاع به معیاری نظری ممکن نیست، بلکه تنها با ارجاع به زور ممکن می‌شود.

برای مثال، در مسئله کیفیت برقراری نظم اجتماعی و اداره دولت، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد که آیا واقع در منطقه الفراغ است یا نه. کسانی که این موضوع را جزو منطقه الفراغ می‌دانند احکام عقلایی آن را غیردینی می‌شمارند و اطاعت از آنها را نیز بی‌ربط به تدین می‌شمارند، اما کسانی که آن را خارج از منطقه الفراغ می‌دانند، استنباط این مقررات از منابع دینی را لازم می‌شمارند. طبعاً اطاعت از این مقررات وظیفه‌ای دینی می‌شود. از آنجا که نظریه آقای فناپی معلوم نمی‌کند که این مسئله جزو منطقه الفراغ هست یا نیست، نسبت به هر دو رای خنثی است. از سوی دیگر، عملاً به گونه‌ای مقررات حاکم بر این موضوع در جامعه وضع می‌شود. اگر مؤمنی این موضوع را جزء منطقه الفراغ بداند، اما در جامعه‌ای زندگی کند که آن را خارج از منطقه الفراغ می‌دانند، در برخی موارد، تکلیف دینی او با تکلیف اخلاقی او تعارض پیدا می‌کند، راه حل آقای فناپی چاره‌ای برای این مشکل نمی‌شناسد.

بررسی معیارها

نقد معیار یکم

چنان که دیدیم، معیار اول آقای فنایی برای تشخیص آموزه تاریخی، مخالفت آن با عقل و عقلانیت مدرن است. سه دلیل برای درستی این معیار آوردند. دلیل اول ایشان این بود که:

عقل، شرط تکلیف است. مقصود از عقل... صرفاً قدرت تشخیص امر و نهی نیست؛ زیرا چنین حدی از عقل در بعضی حیوانات هم می‌توان یافت یا ایجاد کرد، چنان که می‌توان روبات‌هایی ساخت قادر به تشخیص امر و نهی... . مکلف باید قدرت درک و هضم تکلیف را داشته باشد، یعنی تکلیف با عقل او سازگار باشد و برای او خردستیز نباشد... . مکلف باید دلیلی برای عمل به تکلیف در دست داشته باشد و این دلیل از سایر باورهای شخص به دست می‌آید. از این رو، آن دسته از برداشت‌های فقهی که از نظر عقلانیت جدید خردستیزند از درجه اعتبار ساقط می‌شوند.

۶۱



عقلانیت

عقلانیت مدرن و بحران فقه

این دلیل سه اشکال دارد: نخست این که این دلیل در صورتی تمام است که عقل را شرط ثبوت حکم برای موضوع بدانیم، حال آن که چنین نیست. عقل، شرط تعلق تکلیف به شخص است نه شرط تعلق حکم به یک موضوع. این شرط می‌گوید تکالیف که برای همه مردمان ثابت است از کسی که عقل ندارد، ساقط می‌شود. ثانیاً، حتی اگر عقل را شرط ثبوت حکم برای موضوع بدانیم و معنای این اشتراط این باشد که حکم با عقل مکلف سازگار باشد، آن گاه جای این پرسش است که معنای این سازگاری چیست؟ مکلف باید برای انجام تکلیف، دلیل عقلانی داشته باشد یا برای ثبوت تکلیف؟ اگر معنای اول مراد باشد، جهات عمومی که در علم کلام آورده‌اند از قبیل جلب منفعت محتمل و دفع ضرر محتمل و شکر منعم کافی خواهد بود. شاید حکم «الف» با عقل من سازگار نباشد (به معنای دوم)، اما احتمال این که حکم الله باشد برای من احتمال منفعت و ضرر می‌آورد و حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل کافی است در این که من برای انجام آن، دلیل داشته باشم. در نتیجه، هیچ حکم شرعی محتمل را نمی‌توان خلاف عقل و عقلانیت و بر همین اساس تاریخی شمرد. اما اگر معنای دوم مراد باشد، لازم می‌آید نه تنها احکام خردستیز بلکه هیچ حکم خردگریزی نیز فراتاریخی نباشد. تنها احکامی فراتاریخی خواهند بود که با عقلانیت جدید دلیل ثبوت حکم برای موضوعش را در آن حکم بدانیم. تمام عبادات تاریخی می‌شوند. ایشان به این لازمه ملتزم نیستند.



اشکال سوم این است که دلیل آقای فنایی به ظاهر از یک اصل موضوع (مبرهن در کلام) استفاده می‌کند، اما تبیین وی از آن اصل موضوع (شرط عقل) با ادله‌ای که متکلمان برای این شرط آورده‌اند، سازگار نیست. در نتیجه، ایشان از یک عنوان کلامی استفاده نابجا کرده‌اند. اشتراط عقل به دلیل قبح (یا امتناع) تکلیف دیوانه، قبح عقاب بلایان و قبح تخاطب با فاقد عقل است. همه این جهات در مورد حکم خردستیز منتفی است. ایشان باید مستقلاً اثبات کنند که ثبوت حکمی برای موضوع اگر وجه آن را عقل جدید درک نکند، ممتنع یا قبیح است. اثبات این مطلب با این ادله ممکن نیست. ضمن این که اگر چنین چیزی اثبات شود دیگر نیازی به تمسک به اشتراط عقل در تکلیف نخواهد بود.

دلیل دوم ایشان با احتساب حد وسط محذوف سه مقدمه دارد: مقدمه اول می‌گوید هدف از بعثت انبیاء رشد عقلانی انسان است. مقدمه دوم می‌گوید که قبول باور یا حکم خردستیز با این هدف منافات دارد و مقدمه سوم (حد وسط محذوف) این است که آنچه با هدف انبیاء منافات دارد آموزه فراتاریخی دین نیست. لابد نتیجه این مقدمه‌ها این است که باور یا حکم خردستیز آموزه فراتاریخی دین نیست. اگر مقدمه دوم ایرادی نمی‌داشت این استدلال کامل بود (با این تصحیح که اصل باور یا حکم خردستیز و نه قبول آن با هدف بعثت سازگار نیست). اما مقدمه دوم اشکال دارد: منافات یک حکم یا باور با عقل فراتاریخی قطعاً با فراتاریخی بودن آن حکم یا باور منافات دارد. از این‌رو، چنان باور یا حکمی نمی‌تواند آموزه دینی باشد. اما منافات آن با خرد جدید دلالت ندارد بر این که آموزه دینی نیست.

اشکال دیگر این است که ایشان به سادگی از این مسئله عبور می‌کنند که چرا فلان حکم در زمان پیامبر و امامان علیهم‌السلام خردستیز نبود و امروزه هست؟ بدون کنکاش در این موضوع و بدون یافتن سرّ این تحول می‌خواهند با تمسک به ضرورت اهتمام به غایات انبیاء خود را از آن خلاص کنند. اهتمام به غایات انبیاء از جمله ایجاب می‌کند که بکوشیم تا بفهمیم چه غایتی در این حکم بوده که دیگر نیست. بسنده کردن به کنار گذاشتن حکم، نشانه بی‌توجهی به همین غایات است. این خطر منتفی نیست که اهتمام کم به غایات انبیاء سبب شود تا خردگریز را به تدریج خردستیز به شمار آوریم. نمونه‌هایی از احکام خردستیز که برشمرده‌اند تفاوت زیادی با باورهای خردگریزی ندارد که معاصران وحی به خاطر آنها در برابر اسلام ایستادند.^{۱۷}

دلیل سوم ایشان می‌گفت تکلیف ناسازگار با عقل مکلف فوق طاق است و از این‌رو،

قیح است. این دلیل نیز با همان اشکال اول بر دلیل اول روبه‌روست؛ قدرت - مانند عقل - شرط ثبوت حکم برای موضوع نیست، بلکه شرط تعلق تکلیف به شخص است. ضمن این که معلوم نیست چرا شخص باید فاقد قدرت بر انجام کاری باشد که خردستیز است؟ مگر انسان‌ها کم مرتکب کارهای خردستیز می‌شوند؟ آیا ذبح اسماعیل به دست ابراهیم خردستیز نبود؟ بی‌تردید توجیهاتی که آورده‌اند (از قبیل این که این امر یک امر امتحانی بوده) بر خردستیزی این حکم مبتنی است. اما آیا خردستیز بودن این حکم سبب شد تا ابراهیم قادر به انجام آن نباشد؟ اگر قادر نبود که مکلف نبود. طبعاً «وفدیناه بذبح عظیم» و «قد صدقت الرؤیا» و امتحان و فوز در آن معنا نداشت. هیچ تلازمی میان خردستیز بودن حکم و ناتوانی مکلف از انجام آن وجود ندارد.

نقد معیار دوم

معیار دوم برای فراتاریخی بودن یک آموزه دینی این بود که دین فطری است؛ یعنی با مقتضیات هنجاری خلقت انسان سازگار است. هر حکمی که مخالف یکی از مقتضیات هنجاری تکوین باشد نمی‌تواند حکم شریعت باشد. پس آموزه‌های مخالف با فطرت آموزه‌های دین فراتاریخی نیستند. برای مثال، حقوق طبیعی از لوازم هنجاری خلقت انسان است. هر حکمی که با این حقوق معارض باشد حکم دین فراتاریخی نیست (گرچه ممکن است حکم دین تاریخی باشد چون پیامبر قادر به اصلاح دفعی همه کثرتی‌ها و کاستی‌ها نبوده است).

مشکل این دلیل این است که مصادره به مطلوب است. منظور از مقتضیات هنجاری تکوین چیست؟ اگر مراد مقتضیات هنجاری است که همه عقلای عالم قبول دارند - مثل قبح ظلم - آن‌گاه هر آنچه مخالف آن است، نه تنها حکم فراتاریخی دین نیست، بلکه حکم تاریخی دین نیز نمی‌تواند باشد. روشن است که منظور ایشان این نیست. اما اگر مراد امور و ارزش‌هایی است که برخی در عقلانیت مدرن آن را مقتضای هنجاری تکوین می‌دانند - مانند حقوق همجنس‌بازان - آن‌گاه دلیلی پیشینی نداریم که دین با چنین مقتضیاتی سازگار است. هرگز مهم نیست که هنجارهای تکوینی با هنجارهای تشریح سازگار باشد یا نه - چه باشند و چه نباشند - می‌توان احکام مخالف با فطرت را مردود دانست. مشکل آن‌جاست که کدام احکام را مخالف فطرت به حساب آوریم. هر حکمی را توانستیم اثبات کنیم خلاف فطرت است، اثبات می‌کنیم حکم دین نیست - چه هنجارهای تکوین و تشریح متطابق باشند و چه نباشند - و نیازی هم به بحث تطابق نداریم. وانگهی، چگونه می‌توان





چیزی را مقتضای خلقت بشر گرفت در عین حال گفت روزی مقتضای خلقت هست و روزی نیست؟ مگر می‌شود چیزی را از لازمه‌اش جدا کرد؟ این استدلال اگر تمام باشد، تاریخت احکام را ممتنع می‌کند. هرچه را به فرض، امروز کشف کنیم مقتضای خلقت انسان است - مثل تساوی زن و مرد در همه حقوق - باید بگوییم حکم‌الله فراتاریخی است. لاجرم احکام دین تاریخی در صدر اسلام که معارض‌اند، ضد اسلامی می‌شوند. بار دیگر نویسنده محترم اصطلاحی کلامی را در استدلال خود به کار برده‌اند، اما از آن معنای دیگری اراده کرده‌اند. فطری بودن دین اسلام، یعنی باورهای آن بر پایه فطریات قابل اثبات استوار شده و احکام آن با مستقلات عقلی سازگار است نه این که با مقتضیات هنجاری خلقت انسان سازگار است.

نقد معیارهای ۳، ۴، ۵، ۹ و ۱۰

معیارهای ۳، ۴، ۵، ۹ و ۱۰ متحد‌المأخذ هستند. جامع همه آنها این است که اگر امروز ببینیم که حکمی از احکام دین با مقاصد شریعت سازگار نیست، کشف می‌کنیم که آن حکم فراتاریخی نبوده است. دلایل این معیارها نیز مشترک‌المأخذاند: دین مجموعه منسجمی است برای همه دوران‌ها. از این رو، هر جزء آن با دیگر اجزاء و با کل مجموعه سازگار است. اگر جزیی ادعایی از دین با دیگر اجزاء - برای مثال، با اصلی از اصول دین یا صفتی از صفات خدا یا مبنایی از مبانی شریعت (مثل حکمی اخلاقی) یا با مقاصد شریعت - ناسازگار باشد، ناچار باید آن را در زمره احکام فراتاریخی نیاوریم و گرنه انسجام مجموعه از میان خواهد رفت.

اشکال این معیارها نیز مشترک‌المأخذ است. صد البته آموزه‌ای که انسجام مجموعه دین فراتاریخی را برهم زند به همین دلیل نمی‌تواند جزء دین فراتاریخی باشد، اما رد یک آموزه خاص با این معیار در گرو این است که نخست مجموعه دین فراتاریخی (یا تک آموزه‌ای که انسجام دیگر آموزه‌ها را با آن می‌سنجیم) مشخص باشد آن‌گاه ناسازگاری یک آموزه با آن مشخص شود. پیش از مشخص شدن مجموعه دین فراتاریخی، منطقی نیست که بتوان عضویت چیزی در آن را نفی کرد، چون انسجام مجموعه را بر هم می‌زند. و چون معیارهای ارائه شده برای تشخیص دین فراتاریخی از دین تاریخی در نظر گرفته شده‌اند، نمی‌توانند به دلیل انسجام متکی باشند.

آنچه ما امروز در اختیار داریم دین فراتاریخی شُسته رُفته نیست، بلکه دسته‌ای از

آموزه‌هايند که بعضاً تاريخی و بعضاً فراتاريخی اند. برای تفکیک آموزه‌های تاريخی از فراتاريخی باید به معیارهایی توسل جوییم. تک تک آموزه‌های در دست را باید با این معیارها بسنجیم و در یکی از دو دسته جا دهیم. اولین آموزه را که به این محک بزنییم، اولین عضو مجموعه تاريخی یا مجموعه فراتاريخی مشخص می‌شود. تا این کار در مورد همه آموزه‌های در دست انجام نگیرد، نمی‌توان مجموعه آموزه‌های فراتاريخی و مجموعه آموزه‌های تاريخی را تعیین کرد و تا این مجموعه‌ها تعیین نشوند، نمی‌توان به دلیل ناسازگاری با آنها، چیزی را رد کرد. از این رو، معیاری که با آن اعضای مجموعه متعین می‌شوند، نمی‌تواند اعتبارش را از انسجام درون مجموعه‌ای به دست آورد.

نقد معیار ششم

معیار ششم برای تفکیک آموزه تاريخی از فراتاريخی دین این بود که انسان‌ها مجبورند میان زندگی در دنیای قدیم یا دنیای جدید انتخاب کنند و هر کدام مقوماتی دارد. قرائت خاصی از دین با دنیای قدیم و قرائت دیگری با دنیای جدید سازگار است. هر آموزه‌ای که با مقتضیات دنیای جدید نسازد، نمی‌تواند آموزه دین فراتاريخی باشد. تمام نصوص دال بر آن، مربوط به قرائت دین در دنیای قدیم خواهد بود.

اما این دلیل نیز مصادره به مطلوب است. پیش‌فرض این معیار این است که دین فراتاريخی با زندگی مدرن سازگار است. از این رو، ناسازگاری آموزه‌ای دینی با زندگی مدرن حاکی از آن است که آن آموزه تاريخی است. یک اختلاف سنت‌گرایان با نوگرایان درست بر سر همین نکته است. نویسنده محترم اول سازگاری را مفروض گرفته‌اند آن‌گاه بر اساس آن، دین فراتاريخی را مقرر می‌کنند، اما برای تقرر دادن به دین فراتاريخی از همین معیار (برای تفکیک آموزه‌های تاريخی از فراتاريخی) استفاده می‌کنند! این پیش‌فرض از کجا آمده است؟ یا به طور پسینی آن را آزموده‌ایم و یا به طور پیشینی اثبات کرده‌ایم. به طور پسینی نیازموده‌ایم و اساساً محال است بیازماییم؛ چرا که برای آزمون، نخست باید دین فراتاريخی را مقرر کرده باشیم، سپس ببینیم آیا با مقتضیات زندگی جدید می‌سازد یا نه، اما برای تقرر دین فراتاريخی از ناسازگاری با زندگی مدرن شروع کرده‌ایم و این دور است.

اگر به طور پیشینی این پیش‌فرض را اثبات کرده‌ایم، آن‌گاه مشکل دیگری ظهور می‌کند؛ نقد زندگی مدرن با دین فراتاريخی ناممکن می‌شود. مگر بنا نیست زندگی مدرن





را با دین فراتاریخی سامان دهیم. اگر از ابتدا شرط فراتاریخی بودن را سازگاری با زندگی مدرن بگیریم، «داوری دربارهٔ دنیای جدید با دین فراتاریخی» (فناپی، ۱۳۸۹: ۵۰۹) دیگر چه معنای محصلی دارد؟ وانگهی، انسان‌ها بر چه اساسی بین زندگی مدرن و سنتی انتخاب کنند؟ بر اساس دین فراتاریخی نمی‌توانند؛ چرا که هنوز مقرر نشده است، پس آیا تسلیم جبر زمانه شوند؟ اشکال این انتخاب را دهه‌ها پیش سنت‌گرایان گوشزد کرده‌اند. آنان خواستار تنظیم کردن دنیا با دین به جای توفیق بین دین و دنیا هستند.^{۱۸} ضمن این که این سخن مستلزم تجویز رفتار بر اساس علت و نه دلیل است.

نقد معیار هفتم

معیار هفتم برای تعلق آموزه‌ای به دین فراتاریخی این بود که با عرف و جنبه‌های خوب دنیای جدید سازگار باشد. دلیل این معیار را این دانستند که عرف حجت است، مگر این که در دین مطلق عدم حجیت آن بیان شده باشد. هرگاه آموزه‌ای مخالف عرف باشد معلوم می‌شود به دین فراتاریخی تعلق ندارد. احکام امضایی تأییدی بوده از دین بر عرف زمانه. استمرار آن احکام در گرو این است که عرف مربوطه همچنان عرف زمانه باشد. آیاتی چون «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» مؤید اعتبار عرف از سوی شارع‌اند. چنین ادعایی پیش‌تر از سوی بزرگانی مطرح شده است.^{۱۹}

در توضیح این معیار چند ادعای مهم مطرح شده است: عرف مطلقاً حجت است و احکام امضایی تا زمانی معتبر می‌مانند که عرف امضا شده باقی باشد. دلیل این ادعاها ظن عقلایی و سیرهٔ عقلا عنوان شده است، اما اثبات تمام این ادعاها بسیار دشوار است. نکتهٔ نخست در باب اصطلاح «حجت» است. گویا نویسندهٔ محترم این اصطلاح را به معنایی متفاوت به کار می‌برند. در اصطلاح فقها «حجت» یعنی دلیلی که یا کاشف از حکم شرع یا معذر در صورت خطاست. امارات و اصول عملیه حجت‌اند از این نظر که شارع خود عمل به آنها را اجازه داده است. در نتیجه، اگر به واقع اصابت کرد چه بهتر و اگر خلاف واقع از کار در آمد، عمل به آنها معذر است. برای کسی که دغدغهٔ طاعت از اوامر الاهی دارد دستیابی به حجت ناگزیر است.

آقای فناپی «عرف» را حجت می‌دانند. اگر «حجت» به همین معنا باشد، باید دلیلی عقلی یا نقلی اثبات کند که عرف حجت است. صرف این که عقلاً بر اساس عرف عمل می‌کنند، کافی نیست. عقلا کارهای خطا بسیار انجام می‌دهند. مادام که اطمینان - و نه یقین

اصطلاحی- به حجیت عرف از دلیلی نیافته‌ایم، بر اساس مبنای خود ایشان نمی‌توانیم ادعا کنیم که عرف کاشف از حکم خدا و معذّر است.

وانگهی کدام عرف حجت است؟ آیا همه عرف‌ها حجت‌اند؟ در تعارض عرف‌ها که فراوان هم هستند با کدام معیار یکی را برگزینیم؟ عرف در چه قلمروی حجت است؟ عقلا در چه حوزه‌ای به عرف رجوع می‌کنند؟ آیا دانشمندان شیمی در باب ساختمان مولکول‌ها به نظر عرف استناد می‌کنند؟ زبان‌شناسان در باب معانی کلمات و همچنین سیاستمداران در قانون نویسی و آئین‌نامه نویسی به عرف استناد می‌کنند؟ اعتماد عقلا بر عرف بدین گستردگی که ادعا شده است، بسیار دور از ذهن است. چنان‌که معلوم نیست عرف، ظن عقلایی قابل اعتنایی تولید کند؛ به ویژه آن‌جا که پای هنجارها و نه کشف حقیقت در میان است. «ظن عقلایی به یک هنجار در اثر عرف» ممکن است حاصل شود، اما حجیت چنان ظنی معنای محصلی ندارد. قید بیان شده در باب احکام امضایی نیز صحیح نیست. امضای شارع زیر یک عرف خاص به سبب این نیست که آن عرف وجود داشته است. بسیار اند عرف‌هایی که شارع با آنها جنگیده است. امضای عرف به خاطر مصلحتی است که در آن وجود دارد. استمرار امضا نیز منوط به استمرار مصلحت است نه استمرار عرف. آقای فایبی با آن‌که اشارات بسیار به مصلحت احکام داشته‌اند ولی گام نهایی را برنداشته‌اند: احکام در گرو مصالح‌اند چه امضایی باشند و چه تأسیسی، چه دائم باشند و چه موقت. آنچه در بحث ایشان جای خالی است سازوکار پیوند میان عرف، علم، هنر، روش‌ها و دستاوردهای زندگی جدید با مقاصد دین است.

باتوجه به این نکات، دشوار می‌توان پذیرفت که مخالفت حکمی با عرف زمانه نشانه تاریخی بودن آن حکم باشد. چنان‌که به سختی می‌توان پذیرفت که روشی که در دوره‌ای یا جایی عرف شده است، لزوماً مطلوب دین فراتاریخی باشد. وانگهی اگر اجازه دهیم زندگی مدرن بر اساس دین فراتاریخی نقد شود، آن‌گاه عرف‌های رایج را نیز باید اصولاً قابل نقد و نفی بر پایه دین فراتاریخی بدانیم. لاجرم نباید به نحو پیشینی تطابق عرف زمانه با دین فراتاریخی را مفروض بگیریم. از این‌رو، نباید مخالفت با عرف، معیار فراتاریخی نبودن یک آموزه تلقی شود.

نقد معیار هشتم

معیار هشتم برای فراتاریخی بودن یک حکم دینی این بود که با توجه به واقعیت‌های زندگی، قابل اجرا باشد. دلیل معیار هشتم این بود که هرگاه حکم شرعی - با تمام قیودش -





در موردی - به دلیل واقعیت‌های عینی‌ای که به تجربه داشته می‌شود - درمی‌یابیم که آن حکم یا دست کم خصوصیاتی از آن مربوط به دین تطبیق شده است. غیر ممکن بودن اجرای حکم حاکی از مطلق نبودن آن است.

در نقد این سخن گفتنی است که نویسنده محترم این جا به رویکرد درست در اجتهاد بسیار نزدیک شده‌اند، اما معیار مذکور به تصحیح نیاز دارد. قابل اجرا نبودن حکمی به علت عوامل خارجی مانند طول روز و شب نشانه این است که حکم بیان شده تطبیق ارزش مطلق با شرایط ویژه محیطی است که در آن، حکم بیان شده است. ممکن است حکم، فراتاریخی باشد، اما عنوانی که بر آن بار شده تاریخی باشد. از این رو، ضروری است ارزشی که در پس حکم است را استخراج و عنوان متناسب با آن را کشف و حکم، روزآمد و متناسب با موقعیت‌های مختلف شود. بنابراین، تاریخی بودن و جواز صرف نظر از حکم از این معیار به دست نمی‌آید.

رویکرد اتمیستی

راه حل‌هایی که برای بحران فقه ارائه شده - از جمله راه حلی که در این مقاله بررسی شد - همه گرفتار یک مشکل اساسی‌اند؛ همان مشکلی که بحران فقه هم از آن ریشه گرفته است. آن مشکل اساسی رویکرد اتمیستی به دین، شریعت و فقه است. اگر هر یک از آموزه‌های دین و احکام شرع را مستقل از دیگر آموزه‌ها و از مقاصد دین و مصالح و مفاسدی که علت احکام هستند در نظر بگیریم و برای استنباط یک حکم شرعی تنها به آن دسته ادله نقلی که در سنت تاریخی راجع به آن وجود دارد، رجوع کنیم فقهی بیار می‌آید که اجزای آن با هم پیوند نظام‌مند (ارگانیک) ندارند، نحوه تأمین مقاصد شریعت را نشان نمی‌دهد، احکامی غیر قابل اجرا یا دارای پیامدهایی نامطلوب دارد و برای عقل به منزله یک منبع فقهی تنها یک ارزش تشریفاتی قائل می‌شود. چنان فقهی به دقت کلمه «اخباری‌گرایانه» خواهد بود، هر چند نام اصولی‌گرایی را تزئیناً یدک بکشد. راه حل آقای فنایی نیز مبتنی بر رویکرد اتمیستی است. در این راه حل یک آموزه فقهی مستقل و جدا از دیگر آموزه‌های فقهی با معیارهای یازده گانه سنجش می‌شود. فرض این است که یک تک آموزه می‌تواند آموزه‌ای فراتاریخی باشد. اما جامعیت و سازواری فقه مانع آن است که هیچ آموزه‌ای به صورت منفرد معتبر تلقی شود.

تصور منطقه الفراغ در شریعت تنها در رویکرد اتمیستی ممکن است. اگر با دین به مثابه

یک کلاً منسجم و با ادله شرعی و عقلی احکام زمینه‌گرایانه رویارو شویم، نخست باید بکوشیم احکام مستقل عقل را در قلمروی که عقل عملی حکم دارد استنباط و سلسله مراتب مهم و مهم آن را روشن سازیم، آن‌گاه بر اساس نصوص نقلی، مقاصد اصلی شریعت را شناسایی و سلسله مراتب میان آنها را نیز متعین کنیم، آن‌گاه به روشنی معلوم خواهد شد که کدام دلیل نقلی حکم مطلق دین را برای بشر بیان می‌کند و کدام دلیل نقلی تطبیق یک عنوان کلی را بر عنوانی جزئی‌تر بنا بر شرایط عینی حیات حکایت می‌کند. در این حالت، هیچ منطقه الفراغی باقی نمی‌ماند. خدا در هر مسئله‌ای حکمی دارد و هیچ باید یا نباید مورد نیاز انسان را و انهداده است.

عقل و نقل دو منبع موازی نمی‌شوند که هر کدام جای خالی دیگری را پر کنند. منطقه الفراغ بر خلاف ظاهرش اتفاقاً در ورطه همان بحرانی می‌غلطد که می‌خواهد از آن بگریزد. درست آن‌جا که منطقه الفراغ است باید تکلیف یک «باید» را روشن کرد. اما بر چه اساس؟ آیا خداوند در آن موضوع مورد حاجت انسان اراده‌ای تشریحی ندارد؟ آیا می‌شود تصور کرد جنبه‌ای از حیات انسانی با دیگر جنبه‌های حیات آن‌قدر بی‌ارتباط باشد که نفی و اثبات در آن هیچ تأثیری بر آنها نگذارد؟ از این‌جا روشن می‌شود که منظر اتمیستی ریشه‌انگاره منطقه الفراغ است. به دلیل پیوستگی ذاتی جوانب حیات انسانی، منطقه الفراغ یا رفته رفته آن‌قدر بزرگ می‌شود که چیزی از حکم‌الله در شریعت باقی نماند یا آن‌قدر تنگ و تنگ‌تر می‌شود تا منطقه الفراغ عملاً فارغ از مدلول شود. وانگهی، خارج از منطقه الفراغ کافی است یک حکم ثابت جاویدان به روش اتمیستی استنباط کنیم تا بحران فقه از همان نقطه باز گردد. با جایگزین‌سازی رویکرد زمینه‌گرایانه می‌توان بحران فقه را حل کرد، بی‌آن‌که نیازی به تجدید نظرهای گسترده باشد.^{۲۰}

پی‌نوشت‌ها

۱. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۹) اخلاق دین‌شناسی، تهران: نشر نگاه معاصر.
۲. آقای فنایی «عرف» را به طور مستقل و به عنوان معیار سیزدهم ذکر کرده‌اند، اما از آن‌جا که دلیلی که برای اعتبار این معیار آورده‌اند همان دلیلی است که برای معیار دوازدهم ارائه کرده‌اند، این دو را درهم ادغام کردیم.





۳ ﴿ خَدُّ الْعُقُوِّ وَأُمُرٌ بِالْعُرْفِ وَأَعْرَضٌ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ (الأعراف: ۱۹۹).

۴. ابن سینا می گوید: «بشر قادر نیست حقیقت اشیاء را دریابد. آنچه ما می شناسیم تنها ویژگی ها یا اعراض یا لوازم اشیاء است، نه فصول حقیقی که مقوم اشیاء اند. نه حقیقت خدا را می توانیم بشناسیم نه حقیقت عقل را و نه نفس را و نه فلک را و نه آتش را و نه هوا و آب و خاک و نه حتی حقایق اعراض را... راز اختلاف نظر میان آدمیان درباره حقیقت همین است؛ کسی لازمه ای از لوازم یک حقیقت را درک می کند و دیگری لازمه دیگری از همان حقیقت را درک می کند و هر کدام آنچه را درک کرده حقیقت به شمار می آورد از این رو، میان ایشان اختلاف می شود...» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۵). خواجه نصیرالدین طوسی با ذکر این نظریه ابن سینا توضیح می دهد که چون قوه تفکر یکی از ویژگی های روح است، آدمی می تواند خصوصیت های مشابه را درک کند... و «هر یک از اهل نظر آنچه را می شناسد به منزله حقیقت تلقی می کند با آن که شناخت او صرفاً از آن جهت است که ارتباط با آن خصوصیت یافته و تا حدی است که شناخت و قوه فهم او اجازه می دهد» (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۹۰).

همچنین تصریح می کند که به سبب ناآگاهی از حقایق اشیاء به شناخت لوازم آنها بسنده می کنیم: «و نیز باشد که به سبب عدم اسماء یا قلت شعور به حقایق فصول از فصلی بلازم اخص او عبارت کنند» (طوسی، ۱۳۶۱: ۴۳۲). بهمنیار تصریح می کند که «شناختی که با حس حاصل می شود، به حقیقت اشیاء تعلق نمی گیرد و تنها عقل قادر است هر یک از حقایق را به طور مجزا از دیگر حقایق و به نحو ثابت و لایتغیر ادراک کند (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۶۲). شهرزوری شارح شیخ اشراق نیز می نویسد: «چون احاطه قوای ادراکی آدمی بر حقایق اجسام و ترتیب آنها ممکن نیست بطریق اولی درک حقایق نامحسوس برای بشر ممکن نیست» (شهرزوری، ۱۳۷۳: ۳۷۵). فخر رازی در ضمن بحث از جنس و فصل که «علل قوام» نامیده می شوند، می گوید: «چون حقیقت آنچه مقوم شیئی است بر ما پوشیده است در تعریف جسم مثلاً، تنها به آثار و لوازم اکتفا می کنیم، چنان که به خاطر ناآگاهی از حقیقت اتصال و ماهیت نرمی آنها را به کمک لوازمشان تعریف می کنیم. از قبیل امکان فرض اجزاء مشترک یا قبول شکل های مختلف به آسانی» (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۸). ملاصدرا بارها در اسفار تکرار می کند که حقیقت دست نیافتنی است و یا دست کم از چنگ شناخت گزاره های می گریزد. برای مثال او می گوید: «آنچه را در تعاریف به عنوان فصل اشیاء می آوریم، فصل حقیقی نیست؛ بلکه از لوازم و نشانه های فصل حقیقی است... آدمی ناگزیر است از فصول حقیقی چشم بپوشد و به آثار و لوازم آنها بسنده کند، چون اغلب فصول حقیقی شناخته نمی شوند یا در زبان برای آنها واژگان وضع نمی شود...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵). همچنین می گوید: «اگر مراد منکران شناخت حقایق بسیط این باشد که عقل قادر نیست حقیقت امر خارجی را به وساطت تصویر عقلی آن بشناسد. البته، سخن موجهی می گویند...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۹۰).

تفاوت ملاصدرا با ابن سینا در این است که ملاصدرا علم حضوری به حقایق را ممکن می داند، هر چند بیان ناشدنی و غیر قابل انتقال بین الادهانی و محدود به درجه محدودیت هیت عالم می داند. در این که شناخت متعارف که در علم و فلسفه مطرح است محدود به عوارض و لوازم است و به حقیقت نمی رسد، اختلافی ندارند. با این همه تصریحات متقدمان در باب محدودیت های شناخت بشر و امتناع دستیابی به

حقیقت، چه جا دارد ادعا کنیم متقدمان حقیقت را ساده و دست‌یافتنی و سره می‌دانستند؟ مگر این که این سینا و خواجه و علامه حلی و ملاصدرا و دیگر آباء فلسفه و کلام اسلامی را در شمار متقدمان به حساب نیاوریم!

۵. این سینا می‌گوید: «حس منشأ معرفت و عقل منشأ علم است» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۸). برای مطالعه بیشتر در باب دیدگاه‌های متقدمان در باب علم، معرفت و حس و عقل نک: واله، ۱۳۹۰.

۶. آخوند خراسانی در این زمینه می‌گوید: «اگر تصویب را تنها در مورد حکم فعلی در نظر بگیریم و بگوییم هر مجتهد حکم واقعی و انشایی را جست‌وجو می‌کند اما در نهایت آنچه به دست می‌آورد تنها حکم فعلی اوست که از مجتهدی تا مجتهد دیگر تفاوت دارد... این تصویب نه تنها ممتنع نیست بلکه ناگزیر است» (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ج ۲: ۳۶۵).

۷. آخوند خراسانی ضمن نقل اجماع همه مسلمانان بر تخطئه در عقلیات، اختلاف نظر امامیه با عامه را در شرعیات یاد می‌کند و نظریه تصویب را به دو قرائت ذکر و رد می‌کند، سپس نظریه تخطئه را هم بر مبنای سببیت و هم بر مبنای طریقت اثبات می‌کند (نک: کفایة الاصول، ج ۲: ۳۶۵).

۸. از مسلمات فقه شیعه است که اگر مجتهدی در اجتهاد دوم به فتوایی مغایر فتوای پیشین خود رسید باید طبق فتوای نو عمل کند. برخی معتقداند اعمالی که بر اساس فتوای سابق انجام شده مجزی هستند، یعنی نیازی به اعاده یا قضای آنها نیست و آثار وضعی آنها استمرار دارد. آخوند خراسانی اختلاف نظر در این زمینه را ناشی از اختلاف نظر درباره وجه اعتبار ادله علمی می‌داند؛ اگر اعتبار آنها از باب سببیت باشد باید قائل به اجزاء شد و گرنه، نه (نک: شیخ محمدحسین اصفهانی، کفایة الاصول، ج ۲: ۳۶۹). میان قطعی یا ظنی بودن فتوای جدید تفکیک می‌کند و در مورد ظنی تفاوت فتوا را مانند نسخ می‌شمارد (نک: اصفهانی، الفصول الغرویة: ۴۰۹). مرحوم میرزا هاشم آملی اقوالی که متضمن نوعی تفصیل است از جمله نظرهای مذکور را نقل و نقد می‌کند و در نهایت فتوا می‌دهد که جز در مستثنیات مانند «قاعده لایعاده» اعمال مطابق فتوای پیشین مجزی نیست (نک: آملی، ۱۳۹۵، ج ۵: ۳۱). وحید بهبهانی در باب وظیفه مجتهد در مقام اجتهاد می‌گوید: «مجتهد باید که از باب احتیاط رای خود را با آراء مجتهدان دیگر بسنجد؛ اگر اغلب موافق بود، خدای را سپاس گوید... و اگر چنین نبود، نخست احتمال دهد که خودش خطا کرده و پس در اصلاح حال خویش بکوشد. از این پس، در هر مسئله‌ای بقدر وسع خود بکوشد، آنچه را به دست آورد اجتهاد خودش بشمارد با آن که هنوز احتمال می‌دهد در آینده با مهارت و ممارست بیشتر، شاید رأیش تغییر کند؛ اما فعلاً مکلف به همین اجتهاد است «و لایکلف الله نفساً الا وسعها» (نک: بهبهانی، ۱۴۱۵: ۵۱۲). این سخنان آشکارا نشان می‌دهند که اصولیان به اختلاف معقول معتقداند و کشف حقیقت به صورت ثابت و جزمی در قلمرو باید‌ها و نباید‌ها را ممکن نمی‌دانند.

۹. به ترتیب: «این براین ثابت کرد که چاره‌ای نیست جز این که طبق ظن عمل کنیم جز آن‌جا که دلیل خاصی مانع از آن باشد» و «بن بست در شناخت احکام بعلاوه بقای تکلیف ما و قبح تکلیف به آنچه خارج از توان است ایجاب می‌کند که عمل طبق ظن جایز باشد...» (نک: میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۴۵۲ و ۵۵).

۱۰. در صفحه ۱۴۳ آقای فنایی میان رابطه تطابق و رابطه علیت میان ذهن و عین تفکیک می‌کند و اولی را





مستلزم رئالیزم خام و دومی را مستلزم رئالیزم انتقادی می‌شمارد. به نظر وی متقدمان به قول نخست و امروزیان به قول دوم قائل‌اند. این دیدگاه بر دو اشتباه مبتنی است؛ یکم، اشتباه نظریه‌ای وجودشناسانه با نظریه‌ای معرفت‌شناسانه و دوم، اشتباه نظریه‌ای در باب معنا با نظریه‌ای در باب شناخت. نظریه وجود ذهنی ربطی به بحث معرفت‌شناسی ندارد، چنان‌که سخن گفتن از علیت یا هوویت ذهن و عین سلباً و ایجاباً ممتنع است (نیم قرن پیش ویتگنشتاین روشن ساخت که چون هیچ راهی به عین جز از ذهن وجود ندارد، بررسی این نسبت ممتنع است) مگر این‌که منظور دلالت الفاظ بر معانی باشد. این بحث البته، مطرح شده و بسیار مهم نیز هست، اما نسبت به رئالیزم و ایده‌آلیزم (چه خام و چه انتقادی) کاملاً خنثی است. تفصیل مطلب را در کتاب الروافدکه دیدگاه ویژه آیت الله سیستانی را آورده و در هدایة المسترشدين که به تفصیل به بحث ماهیت معنا پرداخته و خلاصه‌ای از آن را در متافیزیک و فلسفه زبان (ص ۱۷۱ تا ۲۱۶) ببینید. به هر صورت، متقدمان دست کم در جهان اسلام هرگز معتقد نبودند که آنچه ما از جهان می‌دانیم دقیقاً همه آن چیزی است که حقیقتاً وجود دارد. اگر در فلسفه مغرب زمین چنان مناقشات و وجود داشته ربطی به سنت نظری در جهان اسلام ندارد. به همین جهت تفصیل فراوانی که در یادداشت‌های فصل دوم (ص ۵۶۳-۵۷۰) و قرائت کانتی از ملاصدرا داده‌اند، بیش از هر چیز تحمیل نقطه نظرهای اجنبی به فلسفه اسلامی است.

۱۱. اشاره به این نکته نیز خالی از فایده نیست که اصل این بحث در رویکرد پدیدار شناختی و درون‌گرایانه در شناخت‌شناسی مطرح می‌شود. مشکلات لاینحل این رویکرد از جمله شکاکیت شناختی سبب میل فیلسوفان به برون‌گرایی شده است. همین مشکلات کافی است تا بحث مذکور را بلاموضوع شده تلقی کنیم.

۱۲. در بحث رئالیزم (واقع‌گرایی) تحولات نظری بسیار گسترده‌ای رخ داده که سبب می‌شود نتوان به این پرسش جوابی سرراست داد. برای روایتی موجز از این تحولات نک:

Dancy, Jonathan. (2010) *A Companion to Epistemology*. 2nd ed. Chichester West Sussex, U.K.; Malden MA: Wiley-Blackwell. pp. 671-694.

13. see Meister, Chad, ed. (2007) *The Philosophy of Religion Reader*. New Ed. Routledge. Ch. 3
در این مقاله پلاتینیجا درست همین دیدگاه را نقد می‌کند.

۱۴. عبارت آقای فنایی دقیقاً این است: «ما صرفاً حق داریم با دین مطلق و فراتاریخی در باب دنیای جدید و مظاهر آن داوری کنیم نه با دین تطبیق شده بر دنیای قدیم» (فنایی، ۱۳۸۹: ۵۰۹).

۱۵. این قید «بماهم عقلاً» را نباید بد فهمید تا شبهه همان‌گویی یا تعریف پیش‌آید. منظور از این قید این است: اگر همه عقلاً به رغم تکثرهای فرهنگی و نژادی و تاریخی و... منکر یک اصل موضوع را «دیوانه» به شمار آورند آن‌گاه آن اصل موضوع پایه عقلی است. اما اگر منکر را نه دیوانه بلکه بی‌اخلاق یا مثلاً بی‌عاطفه به شمار آورند، آن اصل و نقیضش از اصول عقلی پایه نیست (نک: منتظری، ۱۴۱۵: ۴۷۲).

۱۶. «دینداران می‌توانند میان زیستن در دنیای جدید و زیستن در دنیای قدیم دست به انتخاب بزنند اما... هر دنیایی را که شخص انتخاب می‌کند ناگزیر است قرائتی از دین و متون دینی به دست دهد که با دنیای

مورد انتخاب او متناسب، موزون و متلائم باشد...» (فتاوی، ۱۳۸۹: ۴۶۷).

۱۷. احکام ناسازگار با بیانیه حقوق بشر (مثل نابرابری جنسی و دینی در ارث) خردستیزتر از باور به رستاخیز مردگان نیست. با چه معیاری میان دو امتیاز قائل شویم؟ اگر راز خردستیز شدن آنچه خردستیز نبوده را روشن نکنیم چگونه مرز خردگریزها را حفظ کنیم؟

۱۸. نک: عابدی، ۱۳۷۶: ۱۶۹. (دینی کردن دنیا، به جای دنیوی کردن دین).

۱۹. نک: مصاحبه با مرحوم آیت الله مهدی حائری یزدی در آفاق فلسفه: ۱۴۳

۲۰. برای مطالعه بیشتر درباره «زمینه‌گرایی در فقه» نک: واله، ۱۳۹۰: ۷۵-۱۰۶.



نظر

کتابنامه

۱. آملی، میرزا هاشم (۱۳۹۵ق)، مجمع الافکار، قم: نشر چاپخانه علمیه.
 ۲. ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت: نشر مكتبة الاعلام الاسلامية.
 ۳. _____ (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
 ۴. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۴ق)، الفصول الغروية، بی جا، نشر دار احیاء العلوم الاسلامية.
 ۵. بهبهانی، وحید (۱۴۱۵ق)، الفوائد الحائرية، قم: نشر مجمع الفكر الاسلامی.
 ۶. بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۷۵)، التحصیل، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹)، الاسرار الخفية، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۸. خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی) (بی تا)، کفایة الاصول، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
 ۹. رازی، فخر الدین (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقية، قم: انتشارات بيدار.
 ۱۰. رضوی، مسعود (۱۳۷۹)، آفاق فلسفه، تهران: نشر پژوهش فرزبان روز.
 ۱۱. شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۳)، شرح حکمة الاشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۱۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م)، الاسفار العقلية الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
 ۱۳. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳)، اجوبة المسائل النصيرية، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی.
 ۱۴. _____ (۱۳۶۱)، اساس الاقتباس، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
 ۱۵. عابدی، احمد، (۱۳۷۶)، «مصلحت در فقه»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، پاییز، ۱۳۷۶
 ۱۶. فنايي، ابوالقاسم (۱۳۸۹)، اخلاق دین شناسی، تهران: نشر نگاه معاصر.
 ۱۷. قطیفی، سید منیر سید عدنان (۱۴۱۴ق)، الرافد فی علم الاصول: تقریرات درس اصول آیت الله سیستانی، قم: انتشارات مکتب آية الله العظمی السید السیستانی.
 ۱۸. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ق)، تقریرات درس آیت الله بروجردی، نهاییه الأصول، قم: تفکر.
 ۱۹. میرزای قمی (۱۳۷۸ق)، قوانین الاصول، قم: نشر کتابفروشی علمیة اسلامیة، چاپ دوم.
 ۲۰. واله، حسین (۱۳۹۰)، نقد و نظر، شماره دوم سال شانزدهم تابستان، ص ۷۵-۱۰۶
 ۲۱. _____ (۱۳۹۰)، «معرفت شناسی در علوم عقلی اسلامی»، مجله شناخت، شماره ۶.
 ۲۲. _____ (۱۳۹۰)، «زمینه گرایی در فقه»، مجله نقدونظر، شماره دوم، سال شانزدهم.
23. Dancy, Jonathan. (2010), *A Companion to Epistemology*. 2nd ed. Chichester West Sussex, U.K. ;Malden MA: Wiley-Blackwell.
24. Meister, Chad, ed. (2007), *The Philosophy of Religion Reader*. New Ed. Routledge.

