

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال یازدهم، بهار ۱۳۹۸، شماره مسلسل ۳۹

## تأملی فلسفی در باب نسبت فقه و اخلاق

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۹/۲۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۲/۲۸

حسین سوزنجی \*

اصل «عدل» به عنوان یکی از اصول مذهب شیعه است که مفاد آن، باور به حسن و قبح عقلی است و لازمه این باور، قبول اعتبار گزاره‌های عقلی مقدم بر وحی است که پذیرش وحی هم مترتب بر آنهاست. فقها، هم مستقلات عقلیه را منبع حکم شرعی می‌دانند و هم در تقدم بخشیدن «گزاره‌های یقینی عقلی» بر «فهم خود از متون دینی» تردیدی ندارند، اما مصادیق چنین گزاره‌هایی را بسیار ناچیز می‌دانند. برخی معاصران معتقدند از آنجاکه استنباطات فقهی عموماً به حد یقین معرفت‌شناختی نمی‌رسند، لازمه این قاعده آن است که از طرفی دایره مستقلات عقلیه، ظنون علوم جدید را هم شامل شود و از طرف دیگر، فقه باید همواره خود را با اخلاقیات مقدم بر دینداری - که آن را همان اخلاق سکولار می‌دانند - هماهنگ سازد و تمامی گزاره‌های فقهی از محک تأیید عقل سکولار بگذرد.

در این مقاله نشان داده می‌شود که این مدعا بر چه مفروضات قابل مناقشه‌ای متکی است و نه تنها احکام ظن در عرصه‌های مختلف را با هم خلط کرده، بلکه

به مبنای اصلی دینداریِ عاقلانه (اذعان به وجود گزاره‌های «عقل‌گریز» در ساحت عقل عملی) بی‌توجه بوده و از سازوکار اعتبارات گزاره‌های تکلیفی در فقه - بلکه در هر نظام حقوقی - نیز غفلت ورزیده است. با متمایز ساختن این عرصه‌ها، معلوم می‌شود مشی عمومی فقها در کم‌توجهی به آنچه به عنوان گزاره‌های ظنی عقل عملی مطرح می‌شود، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختیِ موجهی در حوزه شناخت مسائل اخلاقی، و نسبت آنها با تکالیف شرعی بوده است.

**واژگان کلیدی:** فقه، اخلاق، شریعت، شرع، عقل، ظن معتبر، عقل مفاهمه.

#### مقدمه

جریان تجددگرایی معاصر در ایران بعد از انقلاب اسلامی، تا حدود زیادی تحت تأثیر جریان غرب سکولار بوده است. عبدالکریم سروش با طرح مباحث جنجال‌برانگیز «قبض و بسط تئوریک شریعت» در اواخر دهه شصت، به ارائه مبنای جدیدی برای تجددگرایانی که خود را «روشنفکر دینی» می‌نامیدند، همت گماشت. اگر تا پیش از این، جریان روشنفکری دینی تحت تأثیر آموزه‌های شریعتی، به قرائتی انقلابی و نسبتاً مارکسیستی از اسلام همت گماشته بود، عبدالکریم سروش مسیری را پیش روی این جریان گشود که از دغدغه‌های اجتماعی عدالت‌طلبانه، به درگیری‌های نظری تجددطلبانه روی آورد و به قرائتی لیبرالیستی از اسلام همت گمارد و کوشید بین تفکر سکولار و دین اسلام به نحوی جمع کند. یکی از مقدمات چنین قرائتی، باز کردن محملی برای بازاندیشی در آموزه‌های ارزشی و فهم فقهی از اسلام بود.

اصل «عدل» همواره به عنوان یکی از اصول مذهب شیعه بوده است که مفاد

آن، قبول حسن و قبح عقلی و به تعبیر دیگر، قبول اذعان به اعتبار پاره‌ای از گزاره‌های اخلاقی پیش از ورود در شریعت است. در واقع، لازمه این باور، قبول اعتبار گزاره‌های ارزشی عقلی مقدم بر وحی است، که پذیرش وحی هم مترتب بر آنهاست. در طول تاریخ، شیعه با اذعان به این مطلب، تقریباً در کنار معتزله و در مقابل اشاعره قرار می‌گرفتند که معتقد بودند عقل هیچ حکمی در قبال احکام اخلاقی ندارد و حسن و قبح امور، صرفاً به اراده و دستور شارع برمی‌گردد. اما اغلب فقهای شیعه - البته جز جریان اخباری - بر اساس مبنای مذکور، هم مستقلات عقلیه را منبع حکم شرعی می‌دانسته‌اند و هم در تقدم بخشیدن «گزاره‌های یقینی عقلی» بر «فهم خود از متون دینی» تردیدی نداشته‌اند؛ هرچند مصادیق چنین گزاره‌هایی را بسیار ناچیز می‌دانستند.

عبدالکریم سروش قبلاً به تبعیت از رویکرد هیوم (هیوم، ۱۳۹۷: ۲۵۱-۲۵۳) نسبت بین هست و باید را منکر شده و به رویکرد اشاعره روی آورده بود و صریحاً از اینکه نهایی‌ترین مبنای باید و نباید، دستور خداوند متعال است، دفاع می‌کرد (سروش، ۱۳۵۸: ۳۱۰-۳۱۱). در واقع، او به تبع هیوم، امور اخلاقی را اعتباری محض می‌دانست که تنها ارتباط آنها با واقع، ارتباطی سلبی<sup>۱</sup> یا ابزاری<sup>۲</sup> است (همان: ۲۹۰-۳۰۸). اما اگر اعتباری دانستن گزاره‌های ارزشی، محمل خوبی برای میدان دادن به آموزه‌های تجددگرایانه لیبرالیستی باشد، اتخاذ رویکرد اشعری، مطلقاً مانع چنین رویکردی می‌شود. از این رو، بدون اینکه دلیلی علیه مطالب قبلی خود بیاورد، هر دو مبنا را با هم کنار گذاشت و بعدها مصاحبه‌ای

۱. یعنی اینکه گزاره‌های واقع‌نما صرفاً برخی گزاره‌های اخلاقی را ناممکن می‌سازند.

۲. اینکه گزاره‌های علمی صرفاً می‌توانند چگونگی پیاده کردن ارزش‌ها را نشان دهند.

کرد و خود را «نومعتزلی» خواند و به‌رغم تصریحاتی که در متن کتاب *دانش و ارزش* وجود داشت (همان: ۳۱۱) کوشید رویکرد قبلی خود را به برداشت غلط دیگران از آن رویکرد نسبت دهد! (همو، ۱۳۸۷).

اکنون ضمیمه کردن نسبی‌گرایی موجود در تئوری قبض و بسط به رویکرد معتزلی طرفدار حسن و قبح عقلی، می‌توانست چالش جدیدی برای فقها پدید آورد: اگر باید از یقین معرفت‌شناختی چشم‌پوشیم، هم آرای فقها و هم حُسن و قبح عقلی پیش از ورود در دین، در حد ظنیات خواهد بود و از این‌رو، ظنی بودن عقل مقدم بر ورود در شریعت نیز مشکلی در عقلی بودنش پدید نمی‌آورد. پس دایره مستقلات عقلیه، ظنون علوم جدید - و بلکه ظنون دوره مدرنیته - را هم دربرمی‌گیرد. بنابراین، با عقلی ظنی و فهمی ظنی از متن مواجهیم، و اگر فقها به اقتضای قبول حسن و قبح عقلی، عقل پیش از دین را معتبر می‌دانستند و حتی آن را بر فهم متن حاکم می‌کردند، اینک باید عقل ظنی را هم اولویت دهند. پس فقه باید همواره خود را با اخلاقیات مقدم بر دینداری - که وی و پیروانش آن را همان اخلاق سکولار و لیبرالیستی برمی‌شمردند - هماهنگ سازد و تمامی گزاره‌های فقهی از محک تأیید عقل سکولار و لیبرال بگذرد.

این رویکرد که از سوی وی و برخی از تجددگرایان دیگر، همچون مصطفی ملکیان در آثار مختلفی مطرح شده بود،<sup>۱</sup> به خامه ابوالقاسم فنایی در دو کتاب به

۱. عبدالکریم سروش ابتدا تصریح می‌کند که «یک جامعه دینی‌شده، منطقی با اصول و فروع لیبرالیسم سازش ندارد» (سروش، ۱۳۷۷: ۱۴۵)، اما در ادامه همان متن، همان ویژگی‌های جامعه دینی که آن را متمایز از لیبرالیسم می‌کرد (همان: ۱۴۵-۱۴۶)، عیناً ویژگی توتالیترالیسم (استبدادگرایی) معرفی می‌کند (همان: ۱۴۹-۱۵۰) و نهایتاً از ضرورت «فقه پویا» در برابر «فقه سنتی» سخن می‌گوید و همان اموری را که مؤلفه لیبرالیسم و در تقابل با دینداری برشمرده

نحو کاملاً سامان‌مندی تقریر و جمع‌بندی شد (فتاوی: ۱۳۸۴ و ۱۳۹۴) و شاید این دو کتاب را بتوان مانیفست تجددگرایانی دانست که خود را روشنفکر دینی می‌خوانند.

اما آیا این تحلیل‌ها چه اندازه رواست؟ آیا در این بحث‌ها احکام ظن در عرصه‌های مختلف با هم خلط نشده است؟ آیا این تحلیل به بهانه جمع عقل‌ورزی با دینداری، از مبنای اصلی دینداریِ عاقلانه - که اذعان به وجود گزاره‌های «عقل‌گریز» در ساحت عقل عملی است - غفلت نکرده است؟ آیا بر فهم صحیحی از سازوکار اعتبار کردن گزاره‌های تکلیفی در فقه - و بلکه در هر نظام حقوقی - تکیه دارد؟ آیا احتمال ندارد مشی عمومی فقها در کم‌توجهی به آنچه به عنوان گزاره‌های ظنی عقل عملی مطرح می‌شود، بر مبنای معرفت‌شناختیِ موجهی در حوزه شناخت مسائل اخلاقی، و نسبت آنها با تکالیف شرعی مبتنی باشد، که از چشم این روشنفکران مخفی مانده است؟

بود، به عنوان مؤلفه‌های ضروری «فقه پویا» برمی‌شمرد (همان: ۲۵۲). مصطفی ملکیان نیز با تفکیک سه گونه اسلام «بنیادگرایانه»، «تجددگرایانه» و «سنت‌گرایانه»، دغدغه فقه را دغدغه گروه نخست معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۹۹-۱۰۳)، اما بعد از بیان اینکه «ناگفته پیداست که اسلام بنیادگرایانه، نه با لیبرالیسم اخلاقی سازگار است، نه با لیبرالیسم سیاسی، و نه با لیبرالیسم الهیاتی» (همان: ۱۰۳) حکایت نسبت جریان روشنفکرآمایی - که همان جریان تجددگراست - را با لیبرالیسم چنین بیان می‌کند: «شکی نیست که اسلام تجددگرایانه، هم با لیبرالیسم اخلاقی سازگار است، هم با لیبرالیسم سیاسی، و هم با لیبرالیسم الهیاتی، و واقعیت این است که هرچند تجددگرایی غیر از لیبرالیسم صور و اشکال عدیده دیگری نیز دارد، با این همه، طرفداران کنونی اسلام تجددگرایانه در سرتاسر جهان اسلام، در اکثریت قریب به اتفاق موارد، مسلک لیبرالی دارند» (همان: ۱۰۴).

برای اینکه ابعاد این مسئله بهتر روشن شود، مناسب است یکبار دیگر صورت مسئله را بازخوانی کنیم و اندکی در مبانی مسئله تأمل نماییم، تا به قضاوت صحیحی درباره این مسئله دست یابیم.

هر انسان متدینی خود را با دو دسته از وظایف روبه‌رو می‌بیند: (۱) وظایفی که شریعت بر دوش او گذاشته است. (۲) وظایفی که حتی اگر به این شریعت خاص ملتزم نبود، آنها را وظیفه خود می‌دانست.

اکنون مسئله این است که چه نسبتی بین این دو برقرار است؟ اگر در این بحث، کسی، عرصه وظایف دسته اول را «عرصه گزاره‌های فقهی» بنامد، و عرصه وظایف دسته دوم را «عرصه گزاره‌های اخلاقی»، آن‌گاه پرسش از نسبت گزاره‌های فقهی و گزاره‌های اخلاقی - یا با تسامح، نسبت فقه و اخلاق -<sup>۱</sup> سؤال

۱. به نظر می‌رسد تمایز «فقه» و «اخلاق» را در تمایز «گزاره‌های ارزشی مبتنی بر شریعت» و «گزاره‌های ارزشی مقدم بر شریعت» دیدن، ناشی از فهم ناصوابی است که در اثر تحولات علم و فلسفه اخلاق در غرب، و ورود نامناسب آن تحولات به جامعه ایرانی چنین صورت‌بندی شده است؛ وگرنه، در تاریخ اسلام در حوزه تشخیص وظایف و تعیین بایدها و نبایدهای زندگی، ما با دو علم مواجه بوده ایم: علم فقه و علم اخلاق، و تفاوت این دو علم، تفاوتی بر اساس موضوع بوده است: فقه در درجه اول با رفتار و کنش انسان‌ها سروکار داشته و به تک تک وظایفی که یک انسان در زندگی‌اش موظف به انجام آنهاست، می‌پرداخته (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۴۰) و علم اخلاق دغدغه خود را تثبیت یک سلسله خلق و خوها و زدودن برخی دیگر از خلق و خوها از وجود انسان می‌دانسته است (نراقی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵)؛ یعنی موضوع فقه «رفتار انسان» و موضوع اخلاق «خصلت‌های انسان» (یا به تعبیر قدما: ملکات نفسانی) بوده که با توجه به پیوند شدید و تأثیر متقابل خصلت‌های انسان و رفتارهای وی، مسائل این دو علم در بسیاری از زمینه‌ها با همدیگر تداخل داشته‌اند. در تاریخ تمدن اسلامی، نه اخلاق منحصر به گزاره‌های مقدم بر متون دینی بود و به‌کارگیری گزاره‌های متون دینی در

از نسبت باید‌ها و نباید‌های منسوب به شریعت است با باید‌ها و نباید‌های عقل مستقل؛ بلکه اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، صرف نسبت بین این دو هم چندان «مسئله‌ساز» نیست و در حالت عادی این دو مکمل یکدیگرند. زمانی نسبت این دو به یک «مسئله» تبدیل می‌شود که در عرصه‌ای از عرصه‌ها، تعارض یا تراحمی<sup>۱</sup> بین اینها رخ دهد.

### مبانی حل مسئله

نخستین مقدمه‌ای که پیش از ورود در حل مسئله باید بدان توجه کرد، این است که اساساً تعارض و تراحم، زمانی معنادار است که هدف واحدی در کار باشد؛ یعنی اگر انسان نخواهد مقصود واحدی را تعقیب کند، نیازی به یافتن ضابطه‌ای احساس نمی‌کند: هرگاه به تعارض و تراحم خورد، هرچه را همان لحظه خوشش آید،<sup>۲</sup> در پیش خواهد گرفت، اما اینکه انسان متدین می‌خواهد ضابطه‌ای بیابد، از این روست که هدف و غرض معینی در زندگی خویش دارد و می‌داند،

---

تحلیل‌های اخلاقی امری کاملاً نامتعارف به شمار می‌آمد، و نه فقه منحصر در گزاره‌های متون دینی می‌شد که ارزش‌های برخاسته از عقل عملی، عرف و ... را یکسره نادیده بگیرد (سوزنچی، ۱۳۹۸).

۱. بر اساس ترمینولوژی فقهی تعارض آنجاست که متن دو حکم در مقابل هم قرار گیرد، اما تراحم در جایی است که بین خود دو حکم منافاتی نیست، لیکن در موقعیتی خاص، عمل به یک حکم با عمل به حکم دیگر قابل جمع نخواهد بود.

۲. خود همین که «آنچه در لحظه خوشایند باشد به مثابه یک ضابطه از سوی برخی لذت‌گرایان مطرح شده است. از این رو این فرض را نمی‌توان صورتی از عدم وجود ضابطه به‌شمار آورد.

هم وظایفی که عقلش بدانها دستور می‌دهد و هم وظایفی که متن شریعت بر دوش او می‌گذارد، غایت و مقصود واحدی دارد و به همین دلیل، هنگامی که احساس کند این دو، دو راه ناسازگار پیش روی او می‌گذارند، تأمل می‌کند که چه راهی وی را واقعا به مقصود می‌رساند.

اکنون می‌افزاییم اگر تعارض و تزامم در فضای غایت و مقصود مشترک معنادار است، آن‌گاه خود آن غایت و مقصود است که ضابطه ترجیح خواهد شد. از این رو، تا غایت و مقصود انسان متدین - که بین این دو دسته دستورات العمل حیران شده - معلوم نباشد، ضابطه صحیحی برای ترجیح نخواهد داشت.

مقدمه دوم این است که وقتی از «مسئله» ای برای انسان و تلاش او برای حل آن سخن به میان می‌آید، از اولین پیش‌فرض‌ها این است که آن «مسئله» برای انسانی «عاقل» رخ داده است که می‌خواهد آن را حل کند. پس تعارض و تزامم فقه و اخلاق - به معنایی که بیان شد - اگر مسئله<sup>۱</sup> است، مسئله‌ای است برای شخصی که بنا دارد عاقلانه زندگی کند و بنابراین، او در رجوع به فقه و اخلاق نیز باید عاقل بوده باشد. به تعبیر دیگر، مسئله «چگونگی جمع بین فقه و اخلاق» برای کسی مطرح است که هم فقه و هم اخلاق را به عنوان شخصی عاقل پذیرفته است. مبتنی بر عقل بودن در حوزه اخلاق، به همان معنای جدی گرفتن باید و نبایدهای عقل و پذیرش حسن و قبح عقلی است، که هم مفروض مقاله حاضر است و هم مقبول تجددگرایانی که موضعشان در این مقاله نقد می‌شود و خود را نومعتزلی می‌خوانند. اما مبتنی بر عقل بودن در حوزه فقه و شریعت، ثمره مهمی در این بحث دارد و از این رو، «چرایی دینداری» مبنایی مهم برای حل

---

1. Problem.



مسئله حاضر به شمار می‌آید.

به تعبیر دیگر، برخی افراد در مقام ورود به این بحث، به گونه‌ای تحلیل می‌کنند که گویی دینداری، امری سلیقه‌ای و بی‌ارتباط با اقدام عقلانی است، آن‌گاه در مقام حل تعارض یا تزام حکم شریعت و حکم عقل، همواره حکم عقل را ترجیح می‌دهند؛ درحالی‌که با چنین تلقی‌ای اصلاً «مسئله‌ای» واقع نشده که بخواهیم دنبال راه حل باشیم. روشن است که حکم عقل برای برخورداری از یک زندگی معقول - در جایی که بین حکم عقلانی و امر سلیقه‌ای تعارض یا تزام رخ دهد - ترجیح حکم عقلانی است و این قضیه‌ای تحلیلی است که صدق آن نیازی به بحث ندارد. عجیب اینجاست که برخی از مدعیان تحلیل نسبت دین و اخلاق، طرح اشکال خود را از این زاویه قرار داده‌اند که «فقه‌های شیعه، حسن و قبح عقلی را باور دارند و آن را "مقدم بر دینداری" خود قرار می‌دهند، اما به لوازم آن ملتزم نیستند»؛ اما تمام بحث خود را به گونه‌ای سامان داده‌اند که گویی در عبارت «مقدم بر دینداری»، این مطلب را که این دینداری واقعاً متأخر از یک تعقل و ازاین‌رو، مبتنی بر یک نحوه تعقل بوده، نادیده گرفته‌اند. به بیان دیگر، اگر کسی «عقلانی بودن قبول دینداری» را نپذیرد، پیشاپیش معلوم است حکم عقل وی در تعارض یا تزام گزاره‌های شریعت با گزاره‌های عقل مستقل، کنار گذاشتن شریعت است و این به آن همه بحث نیاز ندارد. پس ابتدا باید دید چه دلیل عقلانی‌ای ما را به دینداری کشانده است تا نوبت به این برسد که وقتی بین سایر احکام عقلی خود و احکام این دینی که بر اساس عقلانیت به سمت آن رفته‌ایم درگیری افتاد، کدام را باید ترجیح داد.

ظاهراً مهم‌ترین دلیل مؤمنانی که با هدایت عقل به سراغ دین رفته‌اند این

است که «عقل من به تنهایی برای تشخیص راه سعادت کفایت نمی‌کند». به تعبیر دیگر، اگر بخواهیم به زبان «فلسفه اخلاق» غایت‌گرا سخن بگوییم، ما انسان‌ها غایتی متعالی در زندگی خود داریم که عقل ما تا حدودی ما را به آن غایت رهنمون می‌شود، اما همین عقل درمی‌یابد که راه را به صورت کامل نمی‌شناسد و از این رو، خود را نیازمند هدایتی الهی می‌بیند (سوزنجی، ۱۳۸۰: ۱۵۷-۱۶۰).

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

به نظر می‌رسد همین امر مبنای بسیاری از فقهای شیعه بوده که به‌رغم قبول حسن و قبح عقلی، هنگام بررسی فقهی خود، اعتنای چندانی به حکم مستقل عقلی نمی‌کرده‌اند؛ زیرا از نظر کسی که با هدایت عقل به سوی دین رفته، آن دسته از احکام شرع که عقل بخواهد درباره آنها نظر دهد، منطقیاً بر سه قسم است: (۱) عقل هم صریحاً همان را می‌گوید (احکام ارشادی / عقل‌پذیر) که چون هردو همراه‌اند، تأمل ویژه‌ای طلب نمی‌کند. (۲) عقل درباره آنها ساکت است و تحلیلی ندارد، اما ردی هم بر آنها ندارد (احکام تبعیدی / عقل‌گریز) که چون فرض بر این بوده که عقل ما به تنهایی به همه چیز دسترسی ندارد و خدا قرار

است ما را هدایت کند، اینها همگی مصادیقی از آن هدایت خداوند متعال قلمداد می‌شوند؛ لذا اگر قبول شریعت، مستند به عقل باشد، همه این احکام، با واسطه<sup>۱</sup> حکم عقل خواهند بود و به دسته «عقل‌پذیر» ملحق می‌شوند. (۳) در ذهن ما حکم و تحلیلی در مقابل برخی از گزاره‌های شریعت وجود دارد (احکام عقل‌ستیز) که در این صورت، اگر ظهور متن شریعت تام باشد، چون به ضعف و نارسایی علم خود در قبال علم خدا اذعان داریم، پیشاپیش می‌فهمیم همه این‌گونه مواردی که حکم عقل برشمرده‌ایم، اساساً یا حکم عقل نبوده - بلکه مثلاً حکم وهم بوده است - یا اگر حکم عقل بوده، به تمام جوانب موضوع دقت نکرده است.

### چالش اصلی

اما ظاهراً مسئله در همین جا تمام نمی‌شود؛ چراکه برخی از معاصران دو اشکال مطرح کرده‌اند: (۱) ظنی بودن اغلب احکام شریعت؛ (۲) اقتضائات قبول حسن و قبح عقلی. تقریر این دو اشکال بدین بیان است:

الف) ما با فهم خود از شریعت سروکار داریم، نه با متن شریعت، و همان‌طور که عقل ما مستقلاً ممکن است خطا کند، در فهم شریعت هم ممکن است خطا کند و احکام هر دو ظنی است. پس عموماً معارضه بین ظن عقلی و ظن نقلی است، نه بین ظن عقلی و حکم قطعی نقل، و هر جا ظن قوی‌تری در

---

۱. توجه شود که قبول نتیجه هر استدلال عقلی، حکم عقل است و استفاده از این نتیجه در استدلال‌های بعدی هم اقتضای عقل‌گرایی است. از این رو، چون عقل برای ضرورت پیروی از پیامبر دلیل آورده، در نگاهی عمیق، «حکم تبعیدی» ذیل «احکام عقلی» قرار می‌گیرد، نه در مقابل آن.

کار باشد، همان را باید ترجیح داد.

ب) اگر ما بر اساس حسن و قبح عقلی وارد شریعت شدیم و در جایی دیدیم همان حسن و قبح‌های عقلی مقدم بر شریعت زیر سؤال رفت، آن‌گاه دیگر پایبندی به این شریعت توجیهی نخواهد داشت؛ چراکه پیروی از چنین شریعتی، پایبندی به خلاف آن چیزی است که این پیروی را بر اساس آن آغاز کرده‌ایم. براین اساس، اگر بر اساس حکم حسن و قبح عقلی به سراغ شریعت رفته‌ایم، باید همواره احکام عقل را بر احکام شریعت ترجیح دهیم؛ چراکه «احکام شرعی خداوند [عادل]، مقید به ضوابط و ارزش‌های اخلاقی و تابع آنهاست و این ارزش‌ها چارچوب شریعت را در مقام ثبوت (عالم تشریح) تعیین و تحدید می‌کنند» (فتاوی، ۱۳۹۴: ۱۰) و «وصف عدالت خداوند، مقدم بر وصف شاریعت اوست» (همو، ۱۳۸۴: ۲۵۱).

اکنون به تفصیل این دو مدعا را بررسی می‌کنیم.

#### ۱) ظنی بودن حکم شریعت و حکم عقل

صورت‌بندی منطقی مدعای اول چنین است:

(۱) فهم متون دینی بر عقل برون‌دینی مبتنی است؛ پس احکام این عقل

همواره بر فهم متون دینی حاکم است.

(۲) این عقل در هر دو مقام (هم در مقام صدور حکم مستقل و هم در مقام

مراجعه به متن) عقل ظنی است، اما فقها به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی فهم

متون دینی با عقل قطعی حاصل می‌شود و از این‌رو، نیازی به رفع تعارض بین

«احکام مبتنی بر متن» با «احکام عقلی ظنی» نداریم.

(۳) قواعد ترجیح ظنون ربطی به متعلق ظن ندارد و ظن قوی‌تر همواره بر

ظن ضعیف‌تر حاکم است؛ یعنی اگر ظن یک حکم مستقل عقلی، قوی‌تر از ظن

حکم منتسب به متن دینی شد، حکم عقل ترجیح داده می‌شود. (همو، ۱۳۹۴: ۴۸)

### نقد و بررسی

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

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

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

عقلی که ما را به باور به دین می‌خواند، عقل نظری است در مقام کشف واقع، و عقلی که ما را به پیروی و تن دادن به حکم دین می‌خواند، عقل عملی است در مقام انشاء حکم محکوم به حسن و قبح عقلی، و فقها این دو دسته از احکام عقل را حکم «قطعی» عقل می‌دانند، نه حکم «ظنی» آن. از این رو، تردیدی ندارند که

حکم مستفاد از متون دینی نمی‌تواند و نباید با حکم قطعی عقل نظری و عملی ناسازگار باشد، و ظاهراً کسانی هم که اشکال کرده‌اند، این نکته را که «عقل قطعی» حکمی در مقابل حکم شریعت ندارد، قبول دارند و به همین دلیل، محور بحث خود را احکام عقل «ظنی» قرار داده‌اند.

البته در مقام عقل مفاهمه (عقلی که به فهم متن روی می‌آورد) نیز این‌گونه نیست که متون شریعت مطلقاً صامت باشد و هیچ مفاد یقینی را نتوان به متن شارع نسبت داد.<sup>۱</sup> آنچه اصطلاحاً «ضروریات دین» در حوزه احکام خوانده می‌شود، جزء مواردی است که به‌وضوح می‌توان از استناد یقینی آنها به متن شرع سخن گفت؛ همانند وجوب نمازهای یومیه، وجوب دو رکعت بودن نماز صبح، وجوب روزه ماه مبارک رمضان و ... که اینها چون ظنی نیستند و یقینی‌اند، هیچ‌یک محل اختلاف فقها هم قرار نمی‌گیرند.

بر همین اساس، این سخن که «فهم متون دینی بر عقل برون‌دینی مبتنی است» نیز باید مورد تأمل جدی قرار بگیرد که: مراد از آن چیست؟ اگر مراد از این عقل، عقل مفاهمه است، این مطلبی است که نه‌تنها مورد قبول فقهای اصولی، بلکه مورد قبول فقهای اخباری، و حتی منطقی‌مورد قبول ظاهرگراترین فقها هم هست؛ یعنی مثلاً کسی تردیدی ندارد که برای استنباط حکم از متون دینی، فقیه باید از قواعد زبان عربی در فهم متن پیروی کند، و اساساً اینکه در مقام فهم هر سخنی، اصول فهم صحیح - چه اصول عام فهم متن، و چه اصول خاص فهم زبان معین - باید رعایت شود، جای بحث ندارد و بسیاری از ابواب اصول فقه که حتی

۱. باید مقصود از «یقینی» در این جا روشن گردد. آیا مراد متواترات است یا مشهورات و متفق‌علیه

بین عُرف خاص یا...؟

فقه‌های اخباری هم در آن ابواب نظر دارند، ناظر به قواعد عقلی حاکم بر فهم متن است و اگر نزاعی هست، صرفاً در مصادیق یا نحوه اجرای این اصول فهم صحیح است، نه در اصل آن.

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

#### ب) اقسام ظن در مقام تشخیص حکم شریعت

اکنون سراغ «ظن» برویم. اشتباهی که در مدعای فوق رخ داده، این است که «ظن» را به لحاظ معرفت‌شناسی در آدمی یک دست و غیرمنضبط برشمرده، تنها عامل ترجیح یک ظن را بر ظن دیگر، قوت و ضعف آن دانسته است، و چون هیچ توضیحی درباره ملاک این قوت و ضعف نداده، عملاً این ظن به منزله یک

امر نفسانی خاص به شمار می‌آید، که اگرچه ادعا می‌شود حیثیت معرفت‌شناختی دارد، عملاً هیچ حیثیت معرفت‌شناختی هم ندارد؛ درحالی‌که: اولاً، به لحاظ معرفت‌شناسی، معیارهای دقیقی برای قضاوت بین ظنون در کار است و اتفاقاً یکی از کارهای مهم فقها در علم اصول فقه، ارزیابی اعتبار همین ظنون است. ثانیاً و مهم‌تر اینکه، همه ظنون از یک جنس نیستند و دست‌کم می‌توان از چند حوزه در عرصه شریعت نام برد که حکم آن، حکم ظنی است، اما اقتضائات متفاوتی بر آن بار می‌شود:

#### ۱. ظن در مقام دستیابی به «حکم عملی»

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

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

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

برخی مدعی‌اند علوم تجربی امروزی نیز بعضی احکام ظنی معتبر برای ما



ایجاد می‌کنند. این مدعا، که «حس و تجربه در حوزه باید و نبایدها هم حکم داشته باشد»، به‌ویژه از سوی کسانی که بر تفکیک منطقی هست و نبایدها اصرار دارند، بسیار عجیب است، و اتفاقاً به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین دلایل موجّه برشمردن استدلال هیوم که بر تفکیک منطقی «است» و «باید» اصرار داشت، همین بود که معرفت را منحصر در معرفت تجربی می‌کرد. به تعبیر دیگر، در افق تجربی محض، هیوم کوشید ناموجّه بودن پرش از «است» را به «باید» نشان دهد؛ آن‌گاه چگونه «علوم تجربی» می‌توانند «حکم عملی» بدهند؟! به تعبیر دیگر، اگرچه صدور «حکم ظنی عملی» مبتنی بر علوم تجربی عملاً رخ داده است و می‌بینیم مدعیان علوم تجربی انسانی، چنین حکم‌هایی صادر می‌کنند، اما با توجه به استدلال هیوم، ظاهراً برای این علوم چنین حکم‌هایی نامعتبر است و ربطی به روش تجربی ندارد. لذا تمامی مواردی که ادعا می‌شود «علوم تجربی» یک حکم ظنی معتبر در عرصه احکام عملی (بایدها) آورده، معلوم نیست حکم ظنی «معتبری» در کار باشد.

#### ۱,۲. ظن در مقام روش شناسایی «حکم عملی» از متون دینی (عقل مفاهمه)

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

رواج یافته است.<sup>۱</sup>

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

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

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

۱. برای نمونه‌ای از بحث‌های مشترک میان اصولیان مسلمان و معرفت‌شناسان غربی در این

زمینه، نک: محمدی، ۱۳۹۱.

پس این گونه نیست که به سادگی با دو «ظن» مواجه باشیم و صرف قوت و ضعف نفسانی یک ظن، یا کلی گویی هایی مانند «سنجش و مقایسه آنها» و ... برای ترجیح فرآورده «ظن قوی تر» بر فرآورده «ظن ضعیف تر» کافی باشد. مدعای فوق، با نادیده گرفتن ضوابط پیچیده ترجیح ظنون عقلی، بهانه ای به دست می دهد تا متون شریعت - به بهانه ظنونی که با فضاهای تبلیغاتی و رسانه ای به راحتی شدت و ضعف می یابند - به آفت تفسیر به رأی و ارائه حکم های واضح البطلان<sup>۱</sup> مبتلا گردد. یکی از مهم ترین کارکردهای علم اصول فقه این است که این ظنون مختلف را از هم متمایز کند و نشان دهد اولاً چه ظنی و ثانیاً در چه مقامی ترجیح پیدا می کند و ابعاد معرفتی و یا عملی مؤثر در ضعف و قوت ظن را تبیین کند تا بین «ظن نفسانی بی ضابطه» با «ظن علمی متکی به شواهد و قراین معرفتی» فرق بگذارد.

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

مدعای دوم این بود که اگر بر اساس حکم حسن و قبح عقلی به سراغ شریعت رفته ایم، باید همواره احکام عقل را بر احکام شریعت ترجیح دهیم؛ چراکه «احکام شرعی خداوند عادل، ارزش های اخلاقی را نباید نقض کند». البته این مدعا تا وقتی در ساحت یقینات باشد، در میان متدینان، جز ظاهرگرایان هیچ

---

۱. نمونه بارز چنین آثاری، مقاله ای است با عنوان «تأثیر عامل ژنتیکی بر حکم اخلاقی و فقهی همجنس گرایی» (رهبرپور و روحانی، ۱۳۹۴) که مستند به مدعای فوق و با ارائه تقریر ناصوابی از برخی بحث های ژنتیکی، می کوشد از جواز همجنس گرایی و بلکه ضرورت حمایت حکومتی از همجنسگرایان و ایجاد تسهیلات متعدد برای آنان دفاع کند و حرمت واضح لواط را امری تاریخ گذشته جلوه دهد. برای نقدی بر چنین برداشت هایی از مسئله همجنس گرایی، نک: سوزنچی، ۱۳۹۷.

مخالفی ندارد، اما غالباً آن را بی‌ثمر می‌دانند؛ زیرا هیچ موردی پیدا نمی‌شود که احکام یقینی عقلی با احکام یقینی شرعی تعارض داشته باشد. پس اگر بحثی هست، در حوزه ظنیات است. در منطق تجددگرایان، آن حسن و قبح عقلی‌ای که ما را به دینداری وارد می‌کند، در حد حکم ظنی است و این چیزی نیست جز اخلاقیات برخاسته از عقل سکولار، که به هیچ شریعت خاصی پایبند نباشد. پس عقلاً تا زمانی می‌توانیم به شریعت الهی پایبند بمانیم که احکام عقل سکولار رعایت شده باشد و از آنجا که احکام فقهی ما نیز ظنی است، پس این ظن نمی‌تواند بر احکام عقل سکولار تقدم داشته باشد.

### نقد و بررسی

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

#### الف) ورود به دین با ظن عقلی یا یقین عقلی

دقت در بحثی که درباره «ظن» شد، پاسخ این مسئله را روشن می‌کند؛ بدین بیان که: عقلی که فقها مقدم بر دین می‌دانند، عقلی است که ابتدا «واقعی بودن پیام آوری شخص نبی از سوی خداوند» را در حوزه نظر اثبات، و سپس به «ضرورت پیروی از این پیامبر» در مقام عمل حکم می‌کند. فقها این دو حکم را - که اولی حکم عقل نظری و دومی حکم عقل عملی است - یقینی می‌دانند؛ یعنی افق بحث را به افق یقینیات می‌برند، نه افق ظنیات، و از آنجا که دلیل عقل نظری برای نیاز به نبوت، وجود گزاره‌هایی در ساحت نیازهای عقل عملی بود که عقل به تنهایی بدان‌ها راهی نداشت، پس صرفاً «حکم یقینی عقلی» است که بر «گزاره‌های مستفاد از متون شریعت» حاکم می‌شود، نه «ظن عقلی» و از این رو،

صورت مسئله نادرست طراحی شده است. در مقابل، تجددگرایان در بحث‌های خود، فرض را بر این می‌گذارند که در معرفت‌شناسی جدید «رسیدن به یقین معرفتی ناممکن دانسته می‌شود» و از این رو، آنچه فقها «یقینی قلمداد می‌کرده‌اند» واقعاً امری ظنی بوده است و بر این اساس است که ادعا می‌کند ما از راه ظن به دین وارد شده‌ایم. اما این پیش‌فرضی است که نه از نظر مبنایی پذیرفتنی است، نه از نظر بنائی:

(۱) از نظر مبنایی نادرست است؛ زیرا آیا این جمله که «رسیدن به یقین ناممکن دانسته می‌شود» جمله‌ای یقینی (مبتنی بر یقین معرفتی) است یا غیریقینی؟ اگر یقینی است، پس نافی خویش است و رسیدن به یقین در حوزه معرفت را ممکن دانسته، و اگر غیریقینی است، پس می‌تواند نادرست بوده، رسیدن به یقین ممکن باشد.

(۲) بنائاً هم نادرست است؛ زیرا نقد نظر عده‌ای از متفکران (فقها) بر اساس مبنایی که به خلاف آن مبنا باور دارند، منطقاً نارواست. به بیان ساده‌تر، دلیل متدینان عاقل برای ورود به دین، اذعان به وجود گزاره‌هایی بوده است که عقل به تنهایی بدان‌ها راهی ندارد؛ گزاره‌هایی که ممکن است ظنی هم به آنها پیدا شود، اما ظنی که نگرانی انسان را در وصول به سعادت حقیقی مرتفع نمی‌کند و اگر قرار باشد تمام احکام شریعت در محکمه عقل ظنی بررسی و قضاوت شوند، یعنی اساساً رفتن آنها به سراغ دین بی‌منطق بوده است. اما حتی اگر این پیش‌فرض هم درست می‌بود، باز مدعای فوق قابل مناقشه بود، به بیانی که در ادامه می‌آید:

#### ب) نسبت عقل مقدم بر دین، عقل بعد از دین، و عقل سکولار

تجددگرایان در یکی دانستن عقل پیش از ورود در دین — که احکام دین

نمی‌تواند در تعارض با آن باشد - با عقل سکولار مرتکب دو خطا شده‌اند:

(۱) عقل سکولار، عقلی تعیین‌یافته در جوامع سکولار و بی‌دین است؛ یعنی عقلی که با فرهنگ غیردینی عجین شده و در واقع حاوی گزاره‌های فرهنگی و غیرمعرفتی است. برخی تأکید می‌کنند منظورشان از «اخلاق سکولار» هرگونه رفتاری که در جوامع سکولار رایج باشد، نیست، بلکه اخلاق فرادینی از آن حیث که هنوز رنگ و بوی دین نگرفته را مدنظر دارد (فنائی، ۱۳۸۴: ۱۱۷) و می‌کوشند این را به تفکیک «اسلام» از «مسلمانی» تشبیه کنند (همو، ۱۳۹۴: ۵۱۰)؛ درحالی‌که این قیاس مع‌الفارق است. اگر ما از «آموزه‌های اسلام» متمایز از «فرهنگ مسلمانی» سخن می‌گوییم، بدان دلیل است که در اینجا متنی (قرآن) مستقل از رفتارهای آدمیان وجود دارد که می‌توان از آن متن آموزه‌هایی برکشید با آن آموزه‌ها این رفتارها را هم نقد کرد، اما آیا درباره اخلاق سکولار، چیزی جز جوامع سکولار داریم؟ شاهد این مدعا آن است که خود همان‌ها مکرر در مصادیق بحث‌های خود، به آنچه از حقوق بشر و ... که در جوامع سکولار فعلی رایج است، استناد می‌جویند. به تعبیر دیگر، این‌گونه نیست که عقل انسان تنها در فرهنگ دینی از آموزه‌های دینی اثر بپذیرد و در فرهنگ بی‌دینی از آموزه‌های غیردینی - که بسیاری از اوقات ضد دین است - متأثر نشود، و حکم قرار دادن عقلی که مشوب به آموزه‌های غیردینی است برای قضاوت درباره عقلی که در فرهنگ دینی رشد یافته، دست‌کم همانند قاضی قرار دادنِ تهمت‌زننده علیه متهم است.

(۲) حتی اگر فرض کنیم عقل سکولار به معنای عقل صرفاً پیش از ورود در دین - و نه عقل جوامع سکولار - مصداق داشته باشد، آیا ورود در دین و التزام به تعالیم شریعت، عقل را رشد نمی‌دهد؟ و از طرف دیگر، آیا نداشتن دین الهی

یک انحطاط اخلاقی نمی آورد؟ یعنی:

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

ثانیاً، آیا اخلاق جوامع سکولار (جوامعی که دین را از ساحت زندگی اجتماعی کنار گذاشته‌اند) واقعاً اخلاق - با بار ارزشی مثبت و تعالی‌بخش و متناسب با انسانیت انسان - است یا حداکثر قوانینی است برای جلوگیری از تزاخم هوسرانی افراد جامعه؟! اخلاقی که هرگونه فضیلت واقعی را منکر است و معیارش را فقط آزار رساندن به دیگران قرار داده (سوزنچی: ۱۳۹۸) و در تأملی دقیق می‌توان نشان داد که آزار رساندن را هم در یک معنای مبتذل کاملاً مادی می‌بیند و حیطة‌های عظیمی از آزارسانی معنوی (گناهای که اثر منفی در تعالی جامعه می‌گذارند) را نادیده گرفته است و ثمره‌اش آن شده که از «ترویج» لواط و رفتارهای همجنسگرایانه به عنوان حقوق بشر دفاع می‌کند؛<sup>۱</sup> آیا واقعاً می‌تواند

۱. از نظر آقای پیتر اسپریجگ، کسانی که خود را مدافع همجنسگرایی می‌نامند، با خلط بین سه مفهوم «گرایش به همجنس»، «رفتار همجنسگرایانه» و «هویت همجنسگرایانه» برای عادی‌سازی لواط در جامعه سوءاستفاده می‌کنند (Sprigg, 2011: p1-2) برای تفصیل این بحث نک: سوزنچی، ۱۳۹۷).

معیاری برای فعل اخلاقی دینداران باشد؟

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

#### ج) حسن و قبح عقلی، اعتبارات عقل عملی و اعتبارات شارع

نکته مهم‌تری که در مدعای مذکور مورد غفلت قرار گرفته، این است که: آیا احکام شریعت همگی از جنس محصول مستقیم حسن و قبح عقلی است یا پدیده‌ای به نام اعتبارات شارع هم در کار است؟

یکی از خلط بحث‌هایی که در دوره مدرن، به‌ویژه بعد از هیوم رخ داده و آثار خود را در مدعای محل بحث نیز نشان می‌دهد، خلط میان احکام واقعی و اعتباری در حوزه اخلاقیات و به تعبیر دیگر، یکی پنداشتن «حسن و قبح عقلی» با «باید و نباید اعتباری» است که نمونه بارز این خلط بحث را آنجا مشاهده می‌کنیم که از سویی از «شهودات اخلاقی» دم می‌زنند و از سوی دیگر، هرگونه



رابطه منطقی «است» و «باید» را انکار می‌کنند (فنائی، ۱۳۸۴: ۲۱۴).<sup>۱</sup> چنان‌که اشاره شد،<sup>۲</sup> دغدغه اصلی علم اخلاق، تثبیت یک سلسله خلق‌وخوها و زدودن برخی دیگر از خلق‌وخوها از وجود انسان بود. در این فضا، حسن و قبح، امری ناظر به واقعیت قلمداد می‌شد: برخورداری از برخی خصلت‌های نفسانی مانند عدالت، شجاعت، حیا و عفت، و ... که واقعاً زندگی انسان را بهتر (متعالی‌تر، آرامش‌بخش‌تر، شادتر، معنوی‌تر و ...) می‌کند، «واقعاً» برای انسان خوب است و آن خصلت‌هایی که واقعاً به ضرر این زندگی است (ظلم، تهور یا ترسو بودن، بی‌حیایی و ...) برای انسان واقعاً بد است. چون حسن و قبح این خصلت‌ها امری واقعی بود، عقل توان تشخیص آنها را داشت و در این فضا، بایدها اساساً به «هست»‌ها برمی‌گشتند: وقتی شهود اخلاقی انسان درک می‌کرد که انجام کاری برای حصول خصلتی مناسب است، «باید» را برای آن اعتبار می‌کرد. «خصلت راستگویی برای انسان خوب است»، پس برای کسی که می‌خواست انسان واقعی باشد، عملی که با آن خصلت هماهنگ بود به عنوان قانون توصیه می‌شد: «باید راست گفت». در واقع نسبت این «باید» و «هست» نسبتی است که در علوم طبیعی هم می‌شد برقرار کرد: «آب در صد درجه می‌جوشد». پس به کسی که آبجوش می‌خواهد می‌گوییم: «باید آب را صد درجه حرارت بدهی». این موجب می‌شده بسیاری از گزاره‌های «الف کار خوبی است»

۱. ترفند وی برای خلاصی از این معضل، تفاوت گذاشتن میان «ربط منطقی» با «ربط وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه» است (فنائی، ۱۳۸۴: ۲۰۴-۲۱۴)؛ درحالی‌که این ترفند، مبتنی بر خلط مقام ثبوت و اثبات است و توضیح آن مجال دیگری می‌طلبد.

۲. پاورقی ۴.

خودبه‌خود به صورت «باید الف را انجام داد» تعبیر شود و برخلاف آنچه امروزه گمان می‌شود، این «حسن و قبح» نیست که به تبع «باید»، اعتباری می‌شود، بلکه این «باید» است که به تبع «حسن و قبح»، مستقیماً ناظر به واقعیت می‌گردد.

اما مسئله این بود که این گذر از «خوب» به عنوان یک واقعیت، به «باید» به عنوان امری اعتباری، همواره بدین سادگی نبوده است. اولین پیچیدگی در جایی است که اگرچه بسیاری از رفتارها ارتباط مستقیمی با خصلت‌ها دارند، همواره لزوماً بر هم منطبق نیستند: یک انسان می‌تواند از خصلت (به تعبیر قدما: ملکه) راستگویی برخوردار نباشد، اما مدت‌ها برای جلب اعتماد مردم راست بگوید، یا واقعاً از این خصلت برخوردار باشد، اما مثلاً در موقعیتی که ظالمی درصدد یافتن فرد مظلومی است، درباره محل اختفای آن مظلوم، دروغ بگوید، یا انجام یک رفتار می‌تواند در آن واحد در مسیر تحقق دو (یا چند) خصلت قرار گیرد. مثلاً «راست گفتن» که در حالت عادی، در راستای خصلت راستگویی است، ممکن است در موقعیتی در راستای خصلت حسادت - مثلاً در خبرچینی و به هم زدن میانه دو نفر - یا خصلت مردم‌آزاری - در همین مثال ظالم فوق - واقع شود. به تعبیر ساده‌تر «خصلت راستگویی خوب است» (به عنوان یک شهود اخلاقی) این اعتبار و قانون را پیش آورده بود که «باید راست گفت»، اما اکنون خوب بودن خصلت عدالت‌طلبی که خوب بودن «دفاع از مظلوم» را در پی داشته، موجب شده نتوانیم اعتبار و قانون اخلاقی قبلی را اخلاقاً مراعات کنیم. در این موقعیت، بین این قوانین اعتباری برخاسته از آن دو امر واقعاً خوب، تزاومی رخ می‌دهد که مجبوریم یکی را به نفع دیگری کنار بگذاریم. این کنار گذاشتن ما به هیچ عنوان خروج از یک عمل اخلاقی نیست، بلکه کسر و انکسار (جمع و تفریق)ی

است که بین قوانین اعتباری ساده (قانونی که مستقیماً ناظر به تقویت یا تضعیف یک خصلت نفسانی بود) انجام می‌دهیم تا به بهترین وجه به «وضعیت واقعاً خوب» برسیم.

اگر سازوکار گزاره‌های اعتباری به همین جا ختم می‌شد، شاید ممکن بود بتوان نسبت گزاره‌های اخلاقی مقدم بر شریعت را با گزاره‌های ارزشی شریعت، آن‌گونه که این تجددگرایان برمی‌شمارند، تصویر کرد، اما حقیقت این است که پیچیدگی مطلب به این‌گونه موارد محدود نمی‌شود. زندگی انسان، به‌ویژه به دلیل اینکه وقوع یک رفتار می‌تواند در مسیر ده‌ها خصلت فردی و اجتماعی قرار گیرد (یا به تعبیر قدما، تراحم مصالح و مفساد واقعی اعمال) نیازمند اعتباراتی به مراتب پیچیده‌تر است که در هر اعتبار، ده‌ها مصلحت یا مفسده در نظر گرفته می‌شود و آن‌گاه یک «دستورالعمل» در قالب یک «باید» اعلام می‌گردد، و ساده‌انگارانه است که بخواهیم این دستورالعمل را صرفاً با یک یا چند شهود اخلاقی (یعنی تنها با یک یا چند حُسن و قبح واقعی) تحلیل کنیم و اتفاقاً آنچه به عنوان قضایای «عقل‌گریز» می‌گفتیم که مهم‌ترین عامل نیاز انسان به شریعت الهی است، در همین جا واضح می‌شود و این، همان است که فقها تعبیر می‌کنند: «احکام شریعت، حاصل کسر و انکسار مصالح و مفساد واقعی است».<sup>۱</sup>

این منطقی است که به‌ویژه در طراحی «باید»‌های مولوی شریعت کاملاً مورد

---

۱. نمونه‌ای از آن را می‌توان در مسئله «حجاب شرعی» ملاحظه کرد. مثلاً برخی به بهانه اینکه مسئله حجاب به مسئله عفت مربوط می‌شود، می‌کوشند نشان دهند این حد از حجاب منطقی‌تلازمی با عفت ندارد (دباغ، ۱۳۹۱). صرف‌نظر از نادرستی همین مدعا، باید گفت وضع قانون حجاب به این صورت خاص، با در نظر گرفتن ابعاد بسیار متنوعی بوده است که عفت تنها یکی از آن عناصر است (سوزنجی، ۱۳۹۲).

توجه بوده است. مثلاً وقتی قانون حرمت شرابخواری (نباید شراب خورد) نازل می‌شود و مردم درباره آن سؤال می‌کنند، به‌هیچ‌وجه چنین پاسخ داده نمی‌شود که «شراب نخورید؛ چون این بدی را دارد»، بلکه بیان می‌شود که ده‌ها حسن و قبح در مسئله شرابخواری در کار است و اتفاقاً لحن آیه به گونه‌ای است که گویی ده‌ها حُسن (منافع) و تنها یک امر قبیح (إثم) در خوردن شراب وجود دارد، اما کسر و انکسار آنها به این خروجی می‌انجامد که حکم «نباید شراب خورد» اعلام گردد: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره: ۲۱۹).

اگر به این نکته ساده توجه شود، به‌راحتی معلوم می‌شود چرا فقها احکام شریعت را به دو دسته «ارشادی» و «مولوی» تقسیم می‌کنند. احکام ارشادی، احکامی اعتباری است که یا برخاسته از حسن و قبح مستقیم و ساده‌ای است که عقل هم آن قانون را اعتبار می‌کند (مانند «باید راست گفت») و یا اگر تزامنی در کار است، به قدری ساده است که عقل به‌راحتی تکلیف خود در مقام عمل و اعتبار را می‌فهمد؛ یعنی اگر شریعت در این زمینه‌ها سخنی گفته، سخنی است که خود عقل هم آن را می‌توانست صورت‌بندی کند، اما احکام «مولوی» اعتباراتی است که خروجی ده‌ها و بلکه صدها مصلحت و مفسده است و چون عقل ما به همه آن مصالح و مفاسد دسترسی ندارد، نمی‌تواند قضاوت مستقیمی درباره آنها صورت دهد؛ پس باید متعبد به کلام شارع باشد.

آن‌گاه وقتی وارد این دسته از اعتباریات می‌شویم، درمی‌یابیم که پیچیدگی اینها به‌هیچ‌وجه به همین مرتبه منحصر نمی‌شود، بلکه اغراض و مصالح گوناگون، وجوه متعددی از اعتباریات را پدید می‌آورد؛ چنان‌که:

- گاهی این حیثیات به قدری پیچیده می‌شود که تحلیل آن با یک منطق ساده دوارزشی ممکن نیست، بلکه نیازمند منطق‌های پیچیده چندارزشی است؛ چنان‌که در فقه فقط با «باید» و «نباید» سروکار نداریم، بلکه احکام به جای دو قسم (باید و نباید)، دست‌کم به پنج قسم (واجب = باید؛ حرام = نباید؛ مستحب: باید، اما تخلفش ممنوع نیست؛ مکروه = نباید، اما تخلفش ممنوع نیست؛ و مباح = بدون هرگونه الزام) تقسیم می‌شود. مثلاً گاهی چیزی واقعاً خوب است، اما وضعیت اجتماعی به نحوی است که تبدیل کردن آن به قانون الزامی، مشکلات دیگری به همراه می‌آورد که از قانون واجب کردن آن (باید رایج حقوقی) صرف‌نظر و به حکم استحبابی بسنده می‌شود (مانند استحباب مسواک زدن، به‌رغم واقعا خوب بودن آن).

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

- گاهی حیثیات مختلف خوب و بد چنان با هم لحاظ می‌شود که مخاطب را به مواجهه پیچیده با خود عمل وادار می‌کند. مثلاً کاری «حلال مبعوض» معرفی می‌شود (مانند طلاق)، یعنی در حالی که «خوب نیست» و «مبعوض است»، وجود یک سلسله مصالح و مفاسد دیگر، آن را مجاز و «حلال» می‌کند و با این تعبیر، هم مجاز بودن آن به مخاطب اعلام می‌گردد و هم به نحوی وی از انجام آن برحذر داشته می‌شود.

- و به تبع این پیچیدگی‌ها، علاوه بر احکام تکلیفی که در قالب «باید» و «نباید» عرضه می‌شوند، احکام وضعی همراه با مفاهیم اعتباری جدید وضع می‌گردد؛ مانند احکام طهارت و نجاست، محرم و نامحرم، و ...<sup>۱</sup>

بدین ترتیب، فقه به عنوان علمی که می‌خواهد اعتبارات شارع را به دست آورد، هم و غم اصلی خود را یافتن اعتباراتی قرار داده که شارع بعد از کسر و انکسار مصالح و مفاسد اعلام کرده است. درست است که باید و نبایدهای شارع گاه چنان ساده از حسن و قبح امور گرفته شده که عقل نیز می‌تواند مستقلاً وجه چنان اعتباری را بفهمد (احکام ارشادی)، اما آنچه نیاز انسان را به شریعت جدی کرده، وجود پیچیدگی‌های فراوان در تراحمات مصالح و مفاسد است که اعتبارات بسیار پیچیده‌ای را لازم می‌آورد و اصلاً چنین نیست که به‌سادگی به یک حسن یا قبح برگردد.

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

### نتیجه‌گیری

درباره نسبت «اخلاق» و «فقه» برخی گمان کرده‌اند اخلاق سکولار چون به حسن و قبحی جدا از متون دینی باور دارد، می‌تواند مصادیق صحیح «حسن و قبح عقلی» را در اختیار بشر قرار دهد، و چون شیعه به حسن و قبح عقلی باور دارد

۱. تفصیل اینها را در مقاله دیگری بیان کرده‌ام (سوزنچی، ۱۳۹۱).

و از این رو، باید اخلاق سکولار را مقدم بر متن شریعت بدانند، و تمام احکام شریعت را از محک اخلاق سکولار بگذرانند، و ظنی بودن این احکام هم خدشه‌ای در ضرورت پیروی از آنها وارد نمی‌کند؛ چراکه عرصه فقه اساساً عرصه احکام ظنی است، و استنباطات از متون دینی نیز همواره ظنی است، اما دیدیم که: (۱) «ظنی» بودن، امری بی‌ضابطه نیست که گمان شود چون یقین معرفت‌شناختی در کار نیست؛ پس صرف قوت نفسانی یک ظن برای ترجیح آن کافی باشد، بلکه ظنون انسان حوزه‌های مختلفی داراست که هر یک احکام خاص خود را دارد و مثلاً ظن عقل عملی غیر از ظن مربوط به فهم متون دینی است - و اتفاقاً هیچ دلیل موجهی برای تقدم بخشیدن به ظن عقل عملی (ظن پوزیتیویستی) بر ظن عقل مفاهمه (ظن تفهیمی) وجود ندارد - و یا ضوابط اعتبار ظن مربوط به حکم، متفاوت با ضوابط اعتبار ظن مربوط به موضوع است.

(۲) صرف نظر از اینکه ورود به عرصه دینداری، از منظر بسیاری از دینداران، امری یقینی است، نه ظنی محض و از این رو، تقدم ظن عقل پیشادینی بر ظنون دینی توجیهی ندارد، اما حتی اگر چنان تقدمی را هم قائل شویم، از طرفی اخلاق سکولار، غیر از اخلاق مقدم بر دین بوده، یک اخلاق آغشته با فرهنگ - آن هم فرهنگ بی‌دینی - است. پس اینکه اخلاقیات را مقید به دین نمی‌کنند، دلیل بر این نیست که هیچ قید و بند و جهت‌گیری فرهنگی‌ای در مصادیق اخلاقی وارد نکنند، و از طرف دیگر، دینداری شکوفایی در عقل می‌آورد که هیچ‌گاه جوامع سکولار به آن شکوفایی نمی‌رسند که قرار باشد داده‌های ذهنی آنها محک عقل دینداران قرار گیرد.

(۳) اعتبارات شارع، لزوماً محصول مستقیم حسن و قبحی که شهود اخلاقی

بدان راه می‌برد، نیست، بلکه عمده اعتبارات شارع - و اساساً هرگونه نظام اعتباری‌ای که هدفی را در متن تراحمات زندگی بشر تعقیب می‌کند - محصول کسر و انکسار حجم عظیمی از مصالح و مفسد و حسن و قبح‌هاست؛ که چون انسان به تنهایی و صرفاً با عقل خویش، نه به همه این حجم عظیم مصالح و مفسد آگاهی دارد، و نه به فرض آگاهی داشتن، توان آن را دارد که کسر و انکسار چنان پیچیده‌ای انجام دهد که بیشترین مصلحت و کمترین مفسده را داشته باشد، به هیچ‌عنوان نمی‌توان به صرف باور به حسن و قبح عقلی و تقدم آن بر ورود به شریعت، همه احکام شریعت را با حسن و قبح‌های بسیط قضاوت کرد.



### منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح.
- دباغ، سروش (۱۳۹۱)، «بی‌حجابی یا بی‌عفتی، کدام غیر اخلاقی است؟»، در: <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/221.pdf>.
- رهبرپور، محمدرضا و محمدصادق روحانی (زمستان ۱۳۹۴)، «تأثیر عامل ژنتیکی بر حکم اخلاقی و فقهی همجنس‌گرایی»، فصلنامه اخلاق زیستی، شماره ۱۸.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸)، دانش و ارزش، تهران: یاران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران: صراط.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، «نومعتزلی هستم» در: <http://www.islahweb.org/node/1467>.
- سوزنجی، حسین (۱۳۹۷)، «اسلام، اخلاق و حقوق جنسی» در: <http://www.souzanchi.ir/islam-ethics-and-homosexuality-s-rights/>.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲) «جایگاه حجاب در فقه و اخلاق؛ نقدی بر آراء دکتر سروش دباغ» در: <http://www.souzanchi.ir/hejab-and-moralit/>.
- \_\_\_\_\_ (زمستان ۱۳۹۸)، «مرز فقه و اخلاق؛ تأملی در یک اشتباه تاریخی»، فصلنامه حکمت اسلامی، پائیز ۹۸.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- \_\_\_\_\_ (پاییز ۱۳۹۵) «نگاهی متفاوت به خاستگاه و ثمرات بحث اعتباریات علامه طباطبائی»، فصلنامه صدرا، شماره ۱۹.
- شهید اول (۱۴۱۹ق)، ذکر الشیعة فی احکام الشریعة، قم: مؤسسه آل‌البیت.

- فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۴)، *اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسی فقه*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، *دین در ترازوی اخلاق: پژوهشی در باب اخلاق دینی و اخلاق سکولار*، تهران: صراط.
- محمدی، عبدالله (۱۳۹۱)، رساله دکتری ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی، قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، *راهی به رهایی*، تهران: مؤسسه نگاه معاصر.
- نراقی، محمدمهدی (بی‌تا)، *جامع السعادات*، بیروت: اعلمی.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۷)، *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*، ترجمه جلال پیکانی، تهران: ققنوس.
- Peter Sprigg (2011), *Debating Homosexuality: Understanding Two Views*. Family Research Council, In: <https://downloads.frc.org/EF/EF11J33.pdf>.