

## نقد کتاب "اخلاق دین شناسی"

مسعود صادقی\*

لینکه مشاهده مقاله: [www.masoudsadeghi.ir](http://www.masoudsadeghi.ir)

درآمد

مشخصات کتابشناختی اثر مورد نقد:

اخلاق دین شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت شناسانه فقه/ ابوالقاسم فنایی. تهران:

نگاه معاصر، 1389

این کتاب با حجمی بالغ بر 604 صفحه، علاوه بر پیشگفتاری نسبتاً طولانی، حاوی هفت فصل و با عناوین ذیل است:

فصل اول: نشانیدن فقه به جای اخلاق

فصل دوم: فقه و چالش های عصر جدید

فصل سوم: عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن

فصل چهارم: عقلانیت فقهی و عقلانیت عرفی

فصل پنجم: قبض و بسط تئوریک فقه

فصل ششم: بسط تجربه فقهی نبوی

فصل هفتم: ترجمه فرهنگی متون دینی.

پیش از هر چیز باید گفت که راقم این سطور می توانست کار را بر خویش آسان سازد و مطابق با روال رایج، پیش از نقد قدم به قدم مضامین کتاب یا اصلاً به جای آن، یک یا چند ایده مرکزی را به کتاب نسبت دهد و آنها را به چالش بکشد و در بازی و جدالی یکسویه، یکسره خود را فاتح میدان قلمداد کند. اما انصاف آن است که این اثر حجیم و از جهاتی مهم (صرف نظر از همه نقاط ضعف و قوتش) شایسته یک بررسی تحلیلی و تفصیلی است و نه چند حکم و گزاره کلی. بگذریم از اینکه من خود و بسیاری دیگر را در معرض این خطر دیده و می بینم که تلاش خود را مصروف تایید صرف یک کتاب یا تردید در اصل مفید یا معقول بودن آن بسازند حال آنکه مقتضای اخلاق نقد این است که ما یا در پی نقد برنماییم و یا حق آن را ادا نماییم و به جای آرایه پردازی یا کلی گویی و برچسب زنی، برای خواننده و نویسنده اثری که مورد واکاوی قرار گرفته نکته هایی راهگشا و راهنما به ارمغان آوریم. بنابراین نقد پیش رو از آنجا که آن قدر کوتاه یا حاوی مدعیاتی کلی و قطعی نیست که با نگاهی گذرا به آن بتوان نظر ناقد و تکلیف کتاب مورد نقد را دفعتاً فهمید

\* دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم ([sadeghi184@yahoo.com](mailto:sadeghi184@yahoo.com))

بنابراین باید از خواننده فاضل خواست که حوصله کند و این نوشته چند بخشی را تا انتها پی بگیرد و نهایتاً جمع بندی و نتیجه گیری در باب کتاب را در بخش آخر از دیده بگذرانند.<sup>1</sup>

شاید برای خواننده محترم این پرسش پیش آید که موضوع این کتاب دقیقاً پیرامون چیست؟ نویسنده، موضوع تالیف خود را "اخلاق دین شناسی" یا "اخلاق پژوهش و تفکر فقهی" یا "اخلاق اجتهاد" می داند (فناپی، 1389، 14) و در جایی دیگر، اخلاق دین شناسی را پژوهشی در باب "عقلانیت فقهی یا مبانی عقلانی فقه" محسوب می کند (فناپی، 1389، 24). او در موضعی دیگر، کتابش را پژوهشی در باب "رکن بیرونی معرفت دینی" به شمار می آورد (فناپی، 1389، 25) و البته در ادامه معتقد است که اخلاق دین شناسی را می توان رساله ای در باب "دفاع از حجیت و اعتبار معرفت شناسانه ظنون عقلی و تجربی" نیز تلقی کرد (فناپی، 1389، 28).

چه بسا یکی از مباحث لازم برای آغاز نقد هر کتابی، بررسی تناسب و گویایی عنوان اصلی و فرعی آن با محتوا و فحوای کتاب باشد. به نظر می رسد که عنوان کتاب، وجه انتقادی و سلبی بخش عمده ای از اثر را منعکس نمی سازد. شاید بهتر بود که مؤلف محترم، دست کم در قالب عنوان فرعی کتاب به رویکرد منتقدانه آن نسبت به آنچه فقه سنتی یا گاه اشاعره مدرن و پست مدرن می نامد به نحو مقتضی اشاره می ورزید، آن هم مباحثی که حداقل بیش از نیمی از کتاب را به خود اختصاص داده اند.

مضافاً در باب عنوان فرعی کتاب باید گفت که ما با مشاهده آن، طبیعتاً انتظار یک «پژوهش» را می بریم. البته پژوهشی بودن یک اثر، لزوماً با ایده/ نظریه پردازانه بودن آن غیرقابل جمع نیست ولی این اثر چنان که در ادامه روشن تر خواهد شد، بیشتر رنگ و بوی کاری را دارد که می خواهد با جمع بندی و بازسازی کلی و اجمالی دلایل مخالفان تاریخی و فعلی ایده مرکزی و نهایی خود، به مقصود اصلی برسد و طرح و نظر مؤلف را تبیین نماید. شاهد این مدعا آن است که در برخی از مواضع مهم و کلیدی (که در آینده و به تفکیک مورد اشاره قرار می گیرند) مؤلف چندان به آداب و استانداردهای یک تحقیق جدی و روشمند پایبند نمانده و گاه در قالب ده ها صفحه، استدلال یا نظریه ای را مورد نقد و حتی عتاب قرار می دهد که معلوم نیست دقیقاً از آن چه کسانی است و در کجا و با چه دلایل و یا ظرائفی بیان شده است.

فناپی در پیشگفتار، در مقام معرفی و طرح کلی ایده های خویش برآمده و صراحتاً بیان می دارد که از نگاه وی، اخلاق مدرن یکی از ذاتیات و مؤلفه های اجتناب ناپذیر مدرنیته است (فناپی، 1389، 17) ادعایی که اگرچه بخش مهمی از مدعیات فناپی بر آن استوار یا دست کم مرتبط است اما در هیچ جا توسط او اثبات نمی شود. او همچنین معتقد است که با حکم شرعی

<sup>1</sup> - گفتنی است که متن پیش رو در چهار نوبت مجزا و توسط سایت "فرهنگ امروز" قبلاً انتشار یافته است.

نمی توان حقوق بشر را تخصیص زد (فنائی، 1389، 18) و اساسا جانمایه سکولاریزم در باب رابطه دین و اخلاق این است که "شریعت عقل"، که از طریق پیامبر درونی (عقل / وجدان اخلاقی) به آدمی الهام می شود بر "شریعت نقل" که از طریق پیامبران بیرونی (وحی) به او الهام می شود تقدم دارد (فنائی، 1389، 23).

### نقد فصل اول: نشانیدن فقه به جای اخلاق

شاید اولین ایراد جدی در کتاب که از قضا نقشی تعیین کننده در پیشبرد مباحث آتی آن دارد (و مفهوم پژوهش مندرج در عنوان اثر را به چالش می کشد)، جایی باشد که فنایی بدون ذکر هیچ منبع یا ارجاعی، بررسی و نقد نظریه کسانی را آغاز می کند که آنها را «اشاعره مدرن یا پست مدرن» می نامد، نظریه ای که به زعم فنایی، حامیان آن اگرچه همانند معتزله قائل به ذاتی و عینی بودن اوصاف اخلاقی و استقلال آن از اراده خدای شارع هستند اما ضمنا معتقدند که عقل و قوای ادراکی بشر در شناخت یا توجیه این ارزش ها و هنجارهای اخلاقی ناتوان یا کم توان است (فنائی، 1389، 34).

در ادامه کار، فنایی به بررسی وابستگی منطقی و معرفت شناسانه اخلاق به دین پرداخته و آن را تحت دو عنوان وابستگی معرفتی و توجیهی صورت بندی می نماید. اما در خلال 9 صفحه ای که به بررسی این امر اختصاص یافته است برای بسیاری از مدعیات، انتسابات و اصطلاحات و استدلالات اطراف بحث، هیچ گونه ارجاعی دیده نمی شود. شاید ذکر موارد ذیل برای اثبات این ادعا کافی باشد:

1- وابستگی معرفتی و توجیهی اخلاق به دین، هر کدام در قالب دو دیدگاه جداگانه جای گرفته است که هیچ یک از این چهار دیدگاه معلوم نیست توسط چه کسانی تقریر گشته است؟ (فنائی، 1389، 36).

2- برای وابستگی معرفتی گزاره های اخلاقی به گزاره های الاهیاتی سه پیش فرض (فنائی، 1389، 36) و برای نشانیدن فقه به جای اخلاق، چهار پیش فرض ذکر شده است (فنائی، 1389، 37) که هر کدام از آنها متضمن ادعاهایی حساس و تعیین کننده اند که برای هیچ یک از آنها منبعی نیامده است.

3- از نگاه نویسنده، دیدگاه قائل به جایگزینی فقه به جای اخلاق، به خاطر مشابهتی که با پوزیتیویسم حقوقی دارد می تواند پوزیتیویسم فقهی نام گیرد (فنائی، 1389، 37) اما نه این وجوه تشابه، نه تعریف پوزیتیویسم حقوقی، هیچ یک از طریق احاله به یک منبع و یا از طریق ارائه یک تعریف خاص توسط مؤلف بیان نگشته است.

4- در بخش تعریف "توجیه"، برای این ادعا که «اکثر معرفت شناسان مدرن بر این باورند که توجیه معرفت شناسانه مستلزم صدق نیست» یا اینکه «توجیه از یک نظر به نظری و عملی تقسیم می شود» یا حتی در باب «مصادیق ویژگی های توجیه کننده و اختلاف معرفت شناسان در تعیین آنها» هیچ منبعی ذکر نشده است (فناپی، 1389، 37).

5- سه تعریفی که در این بخش برای "باورهای کلامی" احصا شده است فاقد هر گونه ارجاعی است (فناپی، 1389، 40).

6- وقتی از تعبیر "هواداران این نظریه" (فناپی، 1389، 37) یا "این افراد" یا "هواداران وابستگی علم اخلاق به علم کلام" (فناپی، 1389، 40) یا "بنیادگرایان معتدل" یا "سازوارگرایان" (فناپی، 1389، 42) یا "شهودگرایان اخلاقی" (فناپی، 1389، 42) استفاده می شود هیچ گاه معلوم نمی گردد که دست کم و برای نمونه، مصداق یکی از این نحله های فکری چه کسی است و کجا و چگونه نظراتی که به آنها نسبت داده می شود را بیان نموده است.

فناپی در این فصل، چهار استدلال عمده را به کسانی نسبت می دهد که به زعم او فقه را جایگزین اخلاق می سازند.

از منظر فناپی، استدلال اول به سود "نشان دادن فقه به جای اخلاق"، بقرار ذیل است:

- 1- عقل بشر ناقص است.
- 2- عقل شارع کامل است.
- 3- احکام شرعی به منظور جبران نقصان عقل بشر در زمینه تشخیص حقوق و وظایف خود جعل شده اند.

4- علم فقه متکفل کشف و بیان حقوق و وظایف آدمیان است.

5- بنابراین علم فقه جایگزین علم اخلاق است (فناپی، 1389، 46).

در این قسمت بالاخره فناپی می کوشد تا "به عنوان مثال"، نظر یکی از هواداران آنچه اشعریت مدرن یا پست مدرن می نامد را به شکلی روشن منعکس نماید و در همین راستا سه پرسش اساسی را مطرح می نماید:

- 1- آیا بیان ارزش ها از طریق وحی و دین، آنها را کاملاً روشن کرده است؟
- 2- آیا پس از بیان وحی و دین، کلیه مصادیق حسن و قبح به نحوی روشن شده که مورد اجماع قرار گرفته است؟
- 3- آیا رجوع به دین در موارد تزاخم و اصطکاک ارزش ها با یکدیگر، به جای اینکه این تزاخم و اصطکاک را برطرف کند آن را بیشتر نکرده است؟ (فناپی، 1389، 51)

فناپی قاطعانه پاسخ دو پرسش نخست را منفی و پاسخ پرسش سوم را مثبت می داند و بر همین مبنا نتیجه می گیرد که از نظر اشعریان پست مدرن، دین در وصول به اهداف خود ناکام مانده است و ما نیازمند دین و پیامبری جدید هستیم که بیایند و این نقائص را برطرف کنند (فناپی، 1389، 51). اما می توان در پاسخ پرسش های سه گانه و توام با طنز و کنایه فناپی، پاسخ های سه گانه ذیل را به میان آورد:

- 1- دین به تبیین و یادآوری "بیشتر و بهتر" ارزش ها کمک می نماید.
- 2- تلازمی میان تبیین و تذکر بیشتر و بهتر ارزش ها توسط دین و ایجاد اجماع در میان بشر یا حتی دینداران نیست چنان که تلازمی میان کارآمدی عقل در کشف ارزش ها از یکسو و ایجاد اجماع میان عاقلان از دیگرسو نیست زیرا هم دین و هم عقل، یا هم دینداران به طور خاص و عاقلان به شکل عام، رقیبان و موانعی درونی و بیرونی دارند که ممکن است گاهی کارکرد صحیح آنها را بعضاً یا کلاً تحت الشعاع قرار دهند.
- 3- به سادگی نمی توان دین را عامل ایجاد تراحم بیشتر در میان ارزش ها قلمداد کرد و چنین ادعایی مستلزم پژوهش و پیمایشی دقیق است که جای آن در میان نوشته فناپی خالی است.

فناپی در مقام نقد تفصیلی استدلال اول به سود نشان دادن فقه به جای اخلاق (البته به زعم وی) معتقد است که استناد و استدلال به نقصان عقل در حقیقت نوعی استدلال پارادوکسیکال است و نمی شود گفت که عقل وقتی به پیروی از نقل و شریعت امر می کند خطا نمی کند اما اگر حقوق بشر و اخلاق اجتماعی را شناسایی نماید گرفتار هوی و هوس می گردد (فناپی، 1389، 57).

در پاسخ به این استدلال می توان گفت که

اولاً: کسی که می گوید عقل ناقص است لزوماً نمی گوید که عقل در همه جا و در تحلیل و شناسایی همه چیز نقصان دارد. چنان که وقتی کسی علم و دانش خود را ناقص می داند هرگز به جهل مطلق خود حکم نداده است و یک فرد عالم و عاقل، می تواند صادقانه بگوید که من اگرچه یک شیمی دان هستم اما از فیزیک نظری علم و اطلاعی ندارم. آیا می توان استدلال چنین فردی را خودشکن یا پارادوکسیکال دانست؟ آیا از منظر فناپی کسی که از محدودیت عقل یا نقصان آن در برخی از ساحات خاص سخن می گوید الزاماً حکم به نقصان مطلق عقل یا بی خردی خود داده است؟

ثانیاً: در باب کسانی که فناپی آنها را گاه اشاعره مدرن و گاه پست مدرن می نامد مشخصاً باید گفت که آنها نهایتاً عقل را در شناخت جزئیات احکام اخلاقی دچار مشکل (و نه بی خبری و نقصان کامل) می بینند و بنابراین بر خلاف ادعای فناپی نه حکم به تعطیل عقل در برابر نقل می

دهند و نه معتقدند که منقولات عقل ستیز، کمال و سعادت دنیوی و اخروی آدمیان را بهتر تضمین می کنند (فناپی، 1389، 57).

ثالثاً: متاسفانه مؤلف محترم در بسیاری از مواضع کتاب بالاخص در این بخش به یکسان نمایی و یک کاسه سازی استدلال های طیف متنوعی از افراد پرداخته و ضمناً از تفکیک و تحلیل مستند و متکی به منبع آنها شانه خالی کرده است و آلاً باید دید این اشاعره مدرن و پست مدرن (به تعبیر فناپی) دقیقاً چه می گویند: آیا قائل به نقصان عقل در همه امور هستند و صرفاً و صرفاً کارویژه عقل را مشایعت بشر به آستان نقل می دانند؟ آیا معتقدند که عقل همه آحاد بشر ناقص است یا بعضی یا اکثریت آنها؟ پاسخ مستند، دقیق و غیرکلی گویانه به این پرسش ها طبیعتاً می تواند داوری های ما را کاملاً تحت تاثیر قرار دهد.

فناپی در ادامه می پرسد که اگر نقش عقل چنین است پس اساساً "چرا خداوند عقل را آفریده است؟" (فناپی، 1389، 58) من بی آنکه بخواهم نقش سخنگوی ذات باری یا اشاعره مدرن از منظر فناپی را ایفا نمایم در پاسخ به این پرسش انتقادی می توانم بگویم که عقل در ساحت اخلاق، متکفل درک کلیات، شناخت برخی از جزئیات و تحلیل و حتی نقد منقولات وارده در این باب است و بنابراین باید خلق می شد و شکر که خلق شده است.

شاید تحلیل اجمالی رابطه عقل و تجربه بتواند به پیشبرد بحث ما یاری رساند. اگر یک فیلسوف علم بگوید که انسان با عقل تنها نمی تواند در بسیاری از شاخه های علم پیشرفت کند و علاوه بر عقل، نیازمند تجربه و پیمایش های تجربی است هرگز نمی خواهد بگوید عقل ناقص است یا خلقت آن لغو است. چه بسا آنهایی که فناپی لقب اشاعره مدرن و پست مدرن را به آنها داده بگویند که اساساً یا اقلاً در این ساحت، عقل را ناقص نمی دانند اما جامعیت عقل را با کمال آن نباید خلط نمود. لازمه کمال عقل در علم این نیست که بی استمداد از تجربه همه چیز را درک نماید و لازمه کمال عقل در اخلاق هم این نیست که همه جزئیات و ظرائف اخلاقی را بی یاری گرفتن از وحی بشناسد. ضمن آنکه این گروه می توانند بگویند که مقصود آنها از گرفتاری عقل در کشف و شناخت جزئیات اخلاق ناظر بر یکایک انسان ها نیست و سخن آنها معطوف به متوسطین یا همان اکثریت جوامع انسانی است.

استدلال دوم از منظر فناپی به سود نشانیدن فقه به جای اخلاق بقرار ذیل است:

- 1- بخش قابل توجهی از متون دینی در باب احکام عملی است.
- 2- اگر راهی غیر از وحی و نقل برای شناخت حقوق و تکالیف اخلاقی وجود داشته باشد، وحی کارکرد شایسته خود برای جهت بخشی به زندگی انسان ها را از دست می دهد.
- 3- بنابراین، علم فقه جایگزین علم اخلاق است (فناپی، 1389، 81)

نقد فنایی به استدلال دوم را می توان این گونه تلخیص کرد:  
 اولاً لازمه این استدلال پذیرش شکاکیت اخلاقی و تعطیلی عقل است.  
 ثانياً در این استدلال، میان مقام کشف و داوری تفکیکی صورت پذیرفته است یعنی صرف کاشف بودن دین از اخلاق، متون دینی را از لغویت خارج می کند و لازم نیست حتماً در این زمینه دین داوری نماید (فنایی، 1389، 83).

اما در راستای بررسی این بخش از کتاب که مؤلف گرامی هشت صفحه را به آن اختصاص داده است باید گفت که متأسفانه در این قسمت هم ما شاهد ضعف اخلاق پژوهش و نقض آداب آن هستیم. با خواندن این بخش هیچ گاه معلوم نمی شود که این استدلال از آن چه فرد یا افرادی است و برای نمونه حتی یک مصداق هم ذکر نمی شود. جالب است که فنایی این استدلال بی مرجع و منبع در کتاب را بیانگر یکی از دغدغه های اصلی متدینان در باب رابطه دین و اخلاق می داند (فنایی، 1389، 81) و بدتر آنکه آن را یکی از خطاهای بزرگی می داند که بسیاری از مومنان و دینداران در اثر "ساده لوحی" مرتکب می شوند (فنایی، 1389، 82). صرف نظر از این عبارات کلی و ادبیات ناشایست و توهین آمیز باید گفت چون معلوم نیست این استدلال را اصلاً چه کسی گفته و دقیقاً نظر مدافعان احتمالی آن چیست، راقم این سطور به خود حق می دهد که از کنار آن بگذرد.  
 استدلال سوم به سود نشان دادن فقه به جای اخلاق از منظر فنایی بقرار ذیل است:

- 1- خداوند عاقل ترین عاقلان یا رئیس عقلا است.
- 2- این وظیفه خداست که احکام خود را با ارزش های اخلاقی سازگاری می کند.
- 3- دلایلی پیشینی که بر کمال عقل خداوند در شرع دلالت می کنند سازگاری احکام دینی با ارزش های اخلاقی را به نحو پیشینی تضمین می کند.
- 4- حکم رئیس عقلا ممکن است با سایر عقلا فرق کند.
- 5- بنابراین، صرف ناسازگاری برداشت های فقهی با حکم عقل در باب اخلاق موجب نمی شود که آن برداشت ها اعتبار خود را از دست بدهند.
- 6- در صورت تعارض حکم عقلا با حکم رئیس عقلا، ما موظف به پیروی از حکم رئیس عقلا هستیم (فنایی، 1389، 88).

خوشبختانه نویسنده محترم، اقلاً برای این استدلال، سرنخی را جهت تحقیق و تدقیق بیشتر به دست مخاطب می دهد هرچند که در اینجا هم صرفاً به ذکر عنوان کتابی از شهید محمدباقر صدر اکتفا می نماید و خواننده باید خود پیگیر شود که این استدلال دقیقاً از کجای آن کتاب مستخرج شده است. فنایی این استدلال را بسیار کوتاه و در دو صفحه بررسی می کند چرا که آن را صورت بندی دیگری از استدلال اول می داند (فنایی، 1389، 89) اما یکی از ابهام برانگیزترین سخنان کتاب

در همین قسمت نهفته است. به گمان فنایی، حکم رئیس عقلا از دو طریق به دست آدمی می رسد که هر دو ظنی اند و احتمال خطا و تاثیرپذیری از هوی و هوس "به یک میزان" در هر دو وجود دارد (فنایی، 1389، 90). باید پرسید بر فرض که ظن عقلی و نقلی هر دو هم سنگ هستند و هر دو به یک اندازه در معرض خطا و خطر هستند، حال چرا باید دینداران (و نه عاقلان بی ایمان) حتما و همواره ظنون عقلی را بر ظنون نقلی ترجیح دهند؟ آیا این نوعی مصادره به مطلوب نیست که از قضا فنایی حامیان استدلال سوم را به آن متهم می کند؟

استدلال چهارم به سود نشانیدن فقه به جای اخلاق از منظر فنایی بقرار ذیل است:

- 1- ارزش های اخلاقی فرهنگ آلود بوده و جهان شمول نیستند
  - 2- بنابراین نمی توان و نباید اخلاق غربی و ارزش هایی مثل آزادی، دموکراسی و حقوق بشر را که از اصول بنیادین این اخلاق هستند در جوامع شرقی توسعه داد (فنایی، 1389، 90).
- این استدلال را مؤلف کتاب به شکلی بسیار موجز نقد می کند که حقیر نیز در اینجا با او همدل و موافق است اما با این توضیح که

اولا: این دلیل هم همانند استدلال اول و دوم بی منبع و مرجع در کتاب رها شده است.

ثانیا: همه کسانی که برخی خوانش ها از دموکراسی یا مصادیق حقوق بشر را متعلق به بخشی از فرهنگ و عادات غربی ها می دانند الزاما نسبی گرا نیستند چرا که قطعاً جناب فنایی و خواننده فاضل به نیکی می دانند که

یک: کسی می تواند مطلق گرا باشد اما همه احکام اخلاقی را مطلق نداند.

سه: ممکن است بسیاری برخی از مفاد یا تفاسیر از اعلامیه حقوق بشر و یا اموری چون دموکراسی را ذاتا داخل در حیطه اخلاق ندانند و فرضا دموکراسی را یک روش و لیبرال دموکراسی را صرفا یک خوانش از آن بدانند و اگر منتقد آن هستند از باب باور به نسبییت گرای اخلاقی نباشد.

فنایی در پایان فصل اول می کوشد به چند شبهه ای پاسخ گوید که در ذهن دینداران در باب حقوق بشر وجود دارد:

شبهه اول:

تعارض فتوهای فقهی با حقوق بشر در واقع تعارض حق خدا با حقوق بشر است و بدون تردید حق خدا مقدم است.

به زعم فنایی این ادعایی مغالطه آمیز است زیرا کسی که می پذیرد "خدا عادل است" ناگزیر باید بپذیرد که "خدا حقوق بشر را مراعات می کند" (فنایی، 1389، 96). اما در مقام نقد تلاش فنایی برای رفع این شبهه می توان گفت اگر فنایی قبول دارد که ممکن است میان احکام دین در مقام ثبوت یا لوح محفوظ و احکام دین تاریخی تضاد یا تناقضی در کار باشد بنابراین کاملا محتمل



است میان حقوق طبیعی بشر در مقام ثبوت و حقوق بشر در مقام اثبات تفاوت باشد و بشر در تشخیص مصادیق حقوق بشر یا جعل و قرارداد و تفاهم بر سر آنها به خطا بیفتند و بنابراین اگرچه ثبوت دین یا حق الله با حقوق ذاتی و طبیعی بشر نمی تواند ناسازگار باشد و نیست اما ممکن است که با برخی از مصادیق ادعایی و قرارداد شده حقوق بشر در تنافر باشد.

شبهه دوم:

حقوق بشر، حقوقی فردی است و تحقق و فعلیت این حقوق منوط به سازگاری آنها با حق یا مصلحت جامعه یا نظام است (فنائی، 1389، 99).

پاسخ فنایی به این شبهه این است که اولاً جامعه وجود حقیقی ندارد و مجموعه ای از افراد است و لذا حقی به نام جامعه نداریم و ثانیاً حقوق بشر مبتنی بر مصلحت نیست بلکه از جنس حق است و لذا همواره تقدم دارد (فنائی، 1389، 101).

شبهه سوم:

گاه گفته می شود که حقوق بشر و دمکراسی به هم جنس بازی و شرب خمر و امثال این امور منجر می شود و این یکی از دلایل عمده مخالفت پاره ای از دینداران ظاهرین با حقوق بشر و دمکراسی است (فنائی، 1389، 103).

فنائی در رفع این شبهه می کوشد نشان دهد که کارهای بسیاری مانند تبعیض و استبداد و ریاکاری و... از حیث اخلاقی بدتر از امور مذکور هستند. او حتی تاکید بیش از حد بر پاره ای از ارزش های درجه دوم و سوم اخلاقی (از منظر فنایی) یا تاکید بر مصادیق خاص از یک ارزش عام اخلاقی را نوعی انحراف اخلاقی به شمار می آورد. ضمن آنکه او ادعا می کند که از منظر "اخلاق اجتماعی"، گرایش ها و ترجیحات جنسی و غذائی افراد جزء قلمرو خصوصی زندگی آنها به شمار می رود (فنائی، 1389، 105).

کوشش مؤلف عزیز برای دفع این شبهه به دلایل ذیل می توانست صورت و سیاق بهتری بیابد: اولاً ادبیات این بخش از کتاب (که مجال نقل کامل آن نیست) جنبه شعری و شعاری پررنگی به خود می گیرد

ثانیاً ادعاهایی قاطع، کلی و گاه غیراخلاقی در آن یافت می شود که معلوم نیست کجا و چگونه اثبات شده اند. مثلاً فنایی می گوید: «دین فروشی (ارتزاق از راه دین) و بناکردن سقف قدرت و معیشت بر ستون شریعت، هزار بار بدتر و قبیح تر از تن فروشی (ارتزاق از راه فحشا) است» (فنائی، 1389، 104). صرف نظر از اینکه «ارتزاق از راه دین» از نگاه فنایی به چه معنا است باید گفت آیا اگر کسی (به درست یا غلط) بابت تبلیغ مذهبی یا تالیف کتابی در دفاع از دین، درآمد

یا دستمزدی دریافت کند از منظر فنایی مانند کسی است که هزار بار تن فروشی کند و بابت هر بار تن فروشی یک دستمزد جداگانه بگیرد؟!

ثالثاً فنایی در این بخش، عملاً به سطح بندی ارزش ها و احکام اخلاقی می پردازد و صراحتاً از ارزش های درجه اول و دوم و سوم در اخلاق سخن می گوید اما نه ملاک این تقسیم را روشن می سازد و نه منبعی برای آشنایی بهتر و بیشتر با معیار و مصادیق این سطح بندی ارائه می نماید. رابعاً فنایی گرایش ها و ترجیحات جنسی و غذائی افراد را از منظر اخلاق اجتماعی (و نه فردی) جزء قلمرو خصوصی آنها می داند و معتقد است که کسی حق ندارد با استناد به دین یا سلیقه و گرایش خود به دیگران امری را تحمیل نماید. این نکته را فنایی اگرچه تا حدی در پس پرده تلویح نگاه می دارد اما بعید است که منظور وی از ترجیحات غذایی، شوری و تندی غذا یا مقصودش از ترجیحات جنسی، سن یا رنگ موی شرکای جنسی باشد. او می خواهد بگوید شرابخواری و همجنس گرایی حتی اگر در سطح اخلاق فردی محکوم باشند اما در ساحت اجتماع و به بهانه فقه یا اخلاق نمی توان کسی را از آن منع کرد. او صراحتاً استفاده از هرگونه اجبار برای اصلاح اخلاقی را مصداق افساد یا دفع فاسد به افسد می داند (فنایی، 105، 1389). با این حساب و بر مبنای نکات پیش گفته، بر خواننده با فراست معلوم است که نظر فنایی در باب حکم شرابخواری و همجنس بازی نه فقط در لابلائی فتوای فقیهان بلکه در متن و بطن قرآن چیست.

باید گفت اگرچه فنایی این چند شبهه را در رابطه دین و حقوق بشر مطرح می کند اما فراموش نکنیم که وی پیش تر و بیشتر در پی بررسی وزن ظنون عقلی در فقه و دین شناسی است، بحثی که در واقع ناظر بر معرفت شناسی فقه است. در این راستا به نظر می رسد فنایی از یکی از مهم ترین و شایع ترین استدلالات (یا به تعبیر وی شبهات) در باب ارتباط وحی و حقوق بشر غفلت ورزیده است، استدلالی که از قضا به شدت سویه ای معرفت شناسانه دارد. این استدلال بر این ادعا استوار است که چون خداوند، خالق انسان است و بهتر از هر کس انسان را می شناسد بهتر از هر کس بر حقوق فطری و طبیعی او نیز واقف است و بنابراین دین بهترین منبع برای آگاهی از حقوق حقیقی بشر است (برای نمونه نک. جوادی آملی، 107، 1381). صرف نظر از اینکه من خود با این استدلال موافق باشم یا نه، جای خالی طرح و تبیین این دلیل / شبهه در این بخش از کتاب کاملاً احساس می شود.

### نقد فصل دوم: فقه و چالش های عصر جدید

فنایی در این فصل می کوشد تا گزارشی فشرده از روش تحقیق در فقه سنتی ارائه نماید. او با اشاره به اصول فقه و نقش آن به حالات سه گانه "قطع"، "ظن" و "شک" می پردازد و سعی در

تعریف و تفکیک آنها دارد (فناپی، 1389، 111). وی در ادامه دلایل قابل استناد در فقه را به دو دسته حُجج یا امارات قابل تقسیم می‌داند و ضمن تعریف آنها، به حجیت ظنون و مکتب‌های فقهی سنی و نیز نظر شیعه در این باب اشاره می‌نماید (فناپی، 11-1389، 2). جالب است که فناپی هیچ نیازی نمی‌بیند تا برای این مفاهیم، حتی یک ارجاع یا منبع هم ذکر کند.

فناپی با احصای دوازده نکته (که ناظر بر مباحثی چون موضوع فقه، غایت فقه، سرچشمه احکام، مدل مناسب برای فهم و تنظیم رابطه انسان و خدا و... هستند) مدعی است که بعضی از مهم‌ترین مفروضات فقه سنتی را بیان می‌نماید حال آنکه برای هیچ یک از این دوازده پیش‌فرض، حتی یک منبع یا ارجاع از کتب یکی از فقها یا اصولیین هم عرضه نمی‌کند و وقتی مثلاً در پاورقی یکی از این نکات، تعبیر "این فقیهان" را استعمال می‌کند، صرف نظر از ابهام ادبی و دستوری مضمور در جمله، اساساً معلوم نمی‌کند که منظور کدام فقیهان و در کجا است؟ (فناپی، 1389، 113) نکته مهم این است که او از میان این دوازده پیش‌فرض برای چهار مورد از آنها از منابع روایی اخذ منبع می‌کند و روشن نمی‌سازد که نقد او به چه چیزی است و آیا مقصودش از فقه‌های سنتی، ائمه معصومین هستند یا کسانی دیگر؟!

فناپی معتقد است که پیوند میوه‌ها و ریشه‌های مدرنیته پیوندی ارگانیک است نه پیوندی عرضی و اتفاقی (فناپی، 1389، 118). او می‌گوید درست است که مدرنیته ذات ندارد و به شکل‌های گوناگون قابل تحقق است اما ذات نداشتن، مساوی و مستلزم نداشتن ذاتیات نیست. اما نکته اینجا است که او با قاطعیت و بدون ذکر هیچ دلیل یا بحثی، "گوهر مدرنیته" را اخلاق و عقلانیت مدرن می‌داند (فناپی، 1389، 118) و اصلاً هم استدلالی برای این مدعای مهم و مبنایی خود نمی‌آورد. عجیب‌تر آنکه او برای توجیه نگرش خویش اشاره‌ای بسیار گذرا و چند جمله‌ای به مقوله "هنجاریت معنا" {normativity of meaning} در فلسفه زبان می‌نماید بی‌آنکه برای خوانندگان کتاب بگوید که دقیقاً این مقوله یعنی چه و در کجا مورد تبیین قرار گرفته است.

جای تعجب است که فناپی تأکید دارد که هویت اندیش نیست و گمان ندارد که غرب واجد ذات و هویتی تجزیه‌ناپذیر است. از نگاه او شرقیان ملزم نیستند که میان رد یا قبول کامل و بی‌قید و شرط علم و تمدن و تکنولوژی مدرن دست به انتخاب بزنند (فناپی، 1389، 119). فناپی از یک سو، هویت اندیشی را به سه نکته اساسی ذیل گره می‌زند:

- 1- باور به ذات و ماهیت تجزیه‌ناپذیر غرب
- 2- باور به عدم امکان تفکیک انگیزه‌ها و نیت پدیدآورندگان علم و تمدن و تکنولوژی غرب از پدیدآورندگان آن
- 3- الزام شرقیان به رد یا قبول دربست و بی‌قید شرط علم و تمدن و تکنولوژی مدرن

- از دیگر سو، فنایی مدعای خود را صرفاً این می‌داند که هویت اندیش نیست اما معتقد است :
- 1- علم و تمدن و تکنولوژی مدرن در بستر و دامن تصویری خاص از انسان و عقل و عقلانیت و اخلاق اجتماعی روییده است
  - 2- نمی‌توان علم و تمدن و تکنولوژی مدرن (فرزند یا معلول) را از تصور خاص غربیان از انسان و عقل و عقلانیت و اخلاق اجتماعی غربیان (مادر یا علت) جدا ساخت.
  - 3- تفکیک علم و تمدن و تکنولوژی غربیان از اخلاق فردی آنان تا حدودی امکان‌پذیر است
  - 4- نشان دادن فقه به جای اخلاق اجتماعی غربیان امکان‌پذیر نمی‌باشد.
- پرسش آنجا است که این هویت اندیشان که نویسنده محترم بی‌هیچ ارجاع و مبنایی آنها را یک کاسه کرده و از عقاید آنان سخن می‌گوید به چه دلیل هویت اندیش نام گرفته و یا عقیده‌ای اشتباه دارند؟ چون صرفاً معتقدند که غرب واجد ذات و ماهیتی تجزیه‌ناپذیر است یا چون غرب را به گونه‌ای معرفی می‌کنند که گویی
- اولاً: در مقام مواجهه "نظری" با غرب ما ملزم به رد یا قبول کلیت آن هستیم.
- ثانیاً: در مقام مواجهه "عملی" با غرب، ما عملاً مجبور به پذیرش آن بوده یا بی‌آنکه بدانیم یا بخواهیم دیگر غربی شده ایم.
- به گمان من، اگرچه اختلافاتی ظاهراً مبنایی و نظری میان نظر فنایی با عقایدی که او به هویت اندیشان نسبت می‌دهد دیده می‌شود اما نهایتاً هر دو از لزوم یا وجوب غربی شدن سخن می‌گویند اما با این تفاوت که:
- یک: هویت اندیشان می‌گویند غرب ذاتی ثابت و تجزیه‌ناپذیر دارد اما فنایی معتقد است که غرب ریشه‌ها و میوه‌ها و ذاتیاتی ثابت و تجزیه‌ناپذیر دارد
- دو: هویت اندیشان (البته به ادعای فنایی) می‌گویند که غرب دستاوردهایی دارد که به دلیل نیت و اخلاقیات فردی مبدعان غربی آن بد هستند اما شرقیان چاره‌ای جز استفاده از این دستاوردها ندارند ولی فنایی می‌گوید که غرب دستاوردهایی دارد که ربطی به نیت و انگیزه به وجودآوردن‌گانش ندارد و بهتر است یا باید از آنها استفاده کرد.
- سه: هویت اندیشان (البته به زعم فنایی) ما را در برابر علم و تمدن و تکنولوژی غربی منفعل می‌انگارند و فنایی علاوه بر این‌ها یا به جای برخی از آنها ما را حتی در برابر "اخلاقیات اجتماعی" غرب هم منفعل می‌بیند!
- مجموعاً و بر اساس نکات فوق می‌توان گفت که فنایی بیش از هویت اندیشان غرب را به هم پیوسته می‌بیند (1) و دیگران را بیش از هویت اندیشان در برابر غرب مجبور و منفعل می‌بیند.

انگارد(2)، هرچند که دلایل و نقطه عزیمت وی برای ایصال به این نتایج با آنچه به هویت اندیشان نسبت می دهد تا حدی تفاوت دارد.

در ادامه مباحث فصل سوم، فنایی می کوشد به تبیین مؤلفه های مهم و اصلی دنیای جدید پردازد اما ذیل عنوان "ویژگی های دنیای جدید"، اگرچه قریب به شصت صفحه قلمفرسایی می کند اما حتی از نظر یک متفکر یا فیلسوف غربی و مدرن هم بهره نمی گیرد(فنایی، صص 125،181،1389). البته یک بار از کانت، یک بار از لرد آکتون و یک بار هم از ارسطو نام می برد اما از اولی صرفاً برای یادآوری تفکیک نومن و فنومن استمداد می جوید(آن هم بدون یک ارجاع به معنای متعارف و علمی)، از دومی هم برای نقل جمله ای در باب رابطه قدرت و عدالت کمک می گیرد(بگذریم از این که آکتون اساساً در تاریخ فلسفه جایگاهی ندارد) و سومی هم که اصلاً فیلسوف دوران باستان است و نه عصر جدید.

می توان گفت بی هیچ دلیل روشن و قانع کننده ای، تلاش فنایی برای تبیین این ویژگی ها تقریباً در نقل و تلخیص و گاه بسط نظرات ملکیان و سروش در این باب خلاصه می شود(فنایی، صص 125،128،1389). این در حالی است که نه آقای ملکیان و نه آقای سروش، هیچ یک "پژوهش" قابل توجه و قابل استنادی در این باب نداشته و ادعای آن را هم ندارند چه رسد به اینکه فنایی بخواهد تحقیقات و تدقیقات آنها را متکا و پشتوانه کاستی و نقصانی قرار دهد که در کارش دیده می شود بالاخص آنکه این دو حتی در باب اصل گوهر داشتن دین یا مدرنیته و یا در باب مصادیق ذات یا ذاتیات این دو مقوله با یکدیگر اتفاق نظر ندارند.

نکته جالب اینجا است که در لابلای همین مباحث، فنایی در یک پانویشت نسبتاً طولانی، ابتدائاً در یک جمله، عقیده پاره ای از "حقیقت فروشان هم روزگار" را درباره غلبه نفس اماره در دنیای جدید تبیین می نماید و سپس در جملاتی نسبتاً شاعرانه به آنها می تازد و نهایتاً این حقیقت فروشان را به اعراض از حق و پیروی نفس اماره محکوم می کند(فنایی، 145،1389).

فنایی در ادامه تحلیل ویژگی های دنیای جدید بر مبنای آرای ملکیان و سروش، تاکید می کند که جهان جدید، جهان پارادایم ها و گفتمان های جدید است و به تبع تغییر پارادایم فکری، فهم شریعت نیز به ناگزیر باید تغییر پیدا کند(فنایی، 163،1389). فنایی مدل و پارادایم حاکم بر فقه سنتی را مدل "ارباب و برده" یا مدل "مالک و مملوک" توصیف می کند(فنایی، 164،1389). نکته مهم این است که وی بر خلاف کسانی همچون محسن کدیور، حتی این مدل را برای تبیین و تنظیم رابطه میان انسان/خدا یا احکام عبادی هم مناسب نمی بیند(فنایی، 165،1389). فنایی می گوید خدا رب است نه ارباب(فنایی، 171،1389) و در جهان جدید بردگی منقرض شد و مدل ارباب و برده معقولیت و مشروعیت خود را از دست داد(فنایی، 173،1389) گویی از منظر او میان

این دو پدیده ارتباطی مستقیم وجود دارد و برآمدن یا برافتادن هریک، دیگری را هم تحت تاثیر قرار می دهد. به زعم او، اسلام بر بندگی انسان ها و ربوبیت خداوند تاکید بسیار دارد اما بندگی با بردگی فرق دارد و ربوبیت غیر از اربابیت است (فناپی، 1389، 178). در مجموع فناپی قصد دارد ضمن تاکید بر نقش پارادایم ها در فهم شریعت، پارادایم ارباب و برده را مدل اصلی و رایج فهم فقهی و دینی مسلمانان نشان دهد و با تبیین ناقص و ناصحیح بودن این پارادایم، پارادایم رقیبی مانند خدا به مثابه ناظر آرمانی را جایگزین آن سازد.

در این باره چند ملاحظه وجود دارد:

1- به نظر می رسد مؤلف گرامی رابطه مولی و عبد یا خدا و بنده در اسلام را تعدا به رابطه ارباب و برده یا مالک و مملوک ترجمه می کند تا به واسطه این نامگذاری هم نقد آن آسان تر باشد و هم دلیل بطلان آن روشن تر گردد و هم تاریخت و تاثیرپذیری آن از ساخت های اجتماعی دنیای قدیم آشکارتر باشد زیرا نویسنده اخلاق دین شناسی هرگز هیچ دلیل یا ارجاع یا منبعی ذکر نمی کند مبنی بر اینکه فقیه یا متکلمی صراحتاً معتقد باشد که رابطه انسان با خدا را بر مبنای روابط "نظام برده داری" بهتر می توان یا باید فهمید.

2- مؤلف عزیز ما می گوید:

واژه «عبد» و مشتقات آن در زبان عربی هم به معنای «بنده» به کار می رود و هم به معنای «برده» و به هر دو معنا نیز در قرآن به کار رفته اما در مواردی که ناظر به رابطه انسان و خداست صرفاً به معنای بنده است. بردگی با شأن و منزلت انسانی سازگار نیست اما بندگی خداوند نه تنها هیچ منافاتی با انسانیت و آدمیت ندارد، که بندگان خدا آزادترین انسان ها هستند، زیرا بنده «ناظر آرمانی» اند نه بنده خود، نه بنده دیگری و نه بنده ترس و طمع (فناپی، 1389، 178).

به نظر می رسد این عبارت، بهترین پاسخ برای فناپی از بیان و بنان خود فناپی باشد تنها با این توضیح که اگر بجای تعبیر "ناظر آرمانی" هر یک از اسامی جلاله را بگذاریم هیچ اتفاقی در معنای این عبارت رخ نمی دهد. معلوم است که هرگز دینداران سنتی، بندگی را به معنای بردگی نمی دانستند و آفریدگارشان را به چشم برده دار و آفرینش را به مثابه خانه بردگان نمی نگریستند. هیچ کس با خواندن مناجات جانسوز علی (ع) در مسجد کوفه که ترجیع بند آن تعبیر "مولای یا مولای" است احساس نمی کند که برده ای است که مجبور است به شکلی مازوخیستی، برده دارش را صدا بزند و به حق سوزی و بنده ستیزی اش عشق بورزد! ضمن آنکه برده داری بد است چون هیچ انسانی مالک دیگری نیست و چون ناقض حقوق ذاتی

آدمی است و چون آزادی را از انسان می گیرد و چون کرامت انسان را نفی می کند حال آنکه حتی اگر بر فرض کسی هم پیدا شود و بگوید مخلوقات خدا برده او هستند (فرضی که تا کنون محقق نشده است) در واقع می گوید که انسان ها اگرچه هیچ یک مالک دیگری نیستند و نمی توانند باشند اما مملوک و مرزوق و مدیون و محتاج تام و تمام خداوند هستند و بنابراین باید تابع او باشند هرچند که این مالکِ رازقِ داینِ معطی، هرگز حق بندگانش را تضعیف نمی کند و همواره به عدل و احسال حکم می نماید.

3- فنایی مدل ارباب و برده یا مالک و مملوک را متأثر از فرهنگ برده داری می داند و به نحوی آنها را با هم مشابه یا منعکس کننده یکدیگر می بیند حال آنکه اثبات این قضیه بدین آسانی نیست چرا که

اولاً: نسبت دادن یک پارادایم واحد به سنت دین شناسی و فقهی مسلمانان دلایلی فراوان و بیش از این می طلبد.

ثانیاً: بر فرض بتوان ادعا کرد بنابر دلایل کافی و وافی، پارادایم غالب در سنت مسلمانان معلوم شده است اما سخن اینجا است که چرا چنین اتفاقی روی داده است. آیا بخش مهمی از این رویکرد به واسطه قابلیت ها یا حتی تاکیدات نصوص و متون مقدس بالخصوص قرآن کریم نبوده است؟

4- فنایی قاطعانه می گوید که پارادایم ارباب و برده در دنیای قدیم رقیبی نداشت (فنایی، 1389، 179) اما برای ابطال این ادعا چه بسا اشاره ای به مدل معروف و مألوف "عاشق و معشوق" هم کفایت کند. ممکن است کسی بگوید حتی تصویر عرفا و متصوفه از مدل عاشق و معشوق هم متأثر از نوعی رابطه مالک و مملوکی است و عاشق، همواره زردروی و نازکش و نزار و خسته و کشته عشق ترسیم می شده و معشوق، سرخ گون و نازنین و محتشم و بی رحم و بی محابا و بی تفاوت یا کم التفات به عاشقان. اما همچنان که مدل کلاسیک خدا و بنده را نباید با سیستم برده داری اشتباه گرفت، اشتباه بزرگ تر آن است که تصویر و تصور عارفان مسلمان از رابطه عاشقانه با خدا را به مثابه یک رابطه یک طرفه، بالا به پایین یا برده دارانه و حق ستیزانه تعبیر نماییم. این رابطه، مبتنی بر "احتیاج عاشق به معشوق" و "اشتیاق معشوق به عاشق" است که سبب می شود خدا در عین استغنا به بندگان و بندگان در عین افتقار به خدایشان نزدیک و نزدیک تر گردند و در بزم محبت، گدایی به شاهی مقابل نشینند.

5- فنایی قاطعانه نتایج مستقیمی برای گفتمان تکلیف محور که منبعث از پارادایم مالک و مملوکی است برمی شمرد از جمله اینکه به اعتقاد وی سبب می شود روابط اجتماعی به ظاهر بر اساس «حق خداوند» و «تکلیف آدمی» در برابر او ولی به واقع بر اساس «زور»، «قدرت» و «خودکامگی» و در بهترین حالت بر اساس «مصلحت نظام» تنظیم شود (فنایی، 1389، 177). به نظر می رسد که فنایی در این باب، وضعیت و سرنوشت نظام سیاسی خاصی در جهان (مثلا ایران) را مدّ نظر قرار داده و بر اساس تحلیل سیاسی خود، همه واقعیات آن را کم و بیش به حساب گفتمان تکلیف محور و مدل مالک و مملوکی نهاده است حال آنکه اگر قرار بر ارتکاب چنین امری باشد مخالفان سکولاریزم سیاسی هم می توانند همه خطاهای صدام و هیتلر و آریل شارون و... را مستقیما به حساب سکولاریزم بگذارند یا همه موارد نقض حقوق بشر توسط آمریکا و اسرائیل را به حساب اعلامیه حقوق بشر و کاستی های آن یا پارادایم حاکم بر آن بنهند.

در همین راستا گفتنی است فنایی در کوفتن بر طبل گفتمان حق مداری چنان پیش می رود که نیازی نمی بیند چون کدیور گفتمان حق مدار را با گفتمان تکلیف مدار تکمیل نماید یا همانند سروش، پای وجدان شرمگین را به میان بکشد زیرا معتقد است که گفتمان حق محور نقصی ندارد تا برای تصحیح آن به اموری دیگر متوسل شویم (فنایی، 1389، 177). البته این سخن او به هیچ وجه معنای انکار لزوم باور و عمل به تکالیف و وظایف نیست اما مؤلف گرامی چنان از تکلیف محوری سخن می گوید که گویی تاکید بر تکلیف، حقّ حق را ادا نمی کند و زمینه را برای سلب آن فراهم می سازد. اگر واقعا چنین است همین خطر در گفتمان حق محور هم مضمّن است بدین معنا که تاکید بر حقوق، می تواند ما را از تکالیفی که در قبال خود، دیگری و خدا داریم غافل سازد و رفته رفته انسان ها را به موجوداتی طلبکار و بی مهار مبدل سازد و اخلاق فردی را تحت الشعاع و زیر لوای آزادی های اجتماعی کمرنگ سازد.

در پایان بندی فصل دوم، فنایی صادقانه باورش به لزوم غربی شدن را آشکار می سازد و اعلان می کند که پاره ای از مؤلفه های فرهنگ غرب، علی الخصوص اخلاق اجتماعی و عقلانیت انتقادی، از مؤلفه های اجتناب ناپذیر مدرنیته اند و اخذ میوه ها و مظاهر مدرنیته بدون اخذ این مؤلفه ها موجب بحران های اجتماعی غیر قابل حل می شود، خواه چنین اقتباسی را مدرن شدن بنامیم و خواه غربی شدن (فنایی، 1389، 182). به نظر می رسد این شجاعت مؤلف قابل تقدیر است زیرا به جای سخن گفتن در لفافه و مجبور ساختن ناقد و مخاطب به صرف وقت اضافه، بی واهمه اعلان می کند که حتی از حیث اخلاقی / اخلاق اجتماعی هم به لزوم غربی شدن معتقد است و بنابراین شاید از معدود کسانی باشد که غربزدگی را یک ناسزا نداند یا نباید بداند.



### نقد فصل سوم: عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن

مؤلف در این فصل، وعده می دهد که کار خود را با پرداختن به ویژگی های عقلانیت جدید از منظر وجودشناختی و معرفت شناختی آغاز کند و تقریباً بخش عمده ای از این بخش را به پیش فرض های پرسش از عقلانیت، مقوله به تشکیک بودن عقلانیت، عقلانیت از منظر وجودشناسانه، عقلانیت از منظر معرفت شناسانه، موضوع نقد و ارزیابی عقلانی، تعریف عقل، رابطه عقل و عقلانیت با هویت انسانی و.. اختصاص می دهد؛ موضوعاتی که در مورد آنها چند ملاحظه اصلی وجود دارد:

یک: این مباحث ظاهراً ناظر بر کلیت عقل و عقلانیت (اعم از سنتی و مدرن) هستند اما اگر واقع چنین است چرا فنایی در آغاز فصل، وعده بررسی عقلانیت جدید را می دهد و اگر ناظر بر عقلانیت مدرن هستند چرا در طی بیست و چند صفحه ای که به بررسی مباحث مذکور اختصاص یافته حتی برای یک بار هم تصریح نمی شود که موضوع بحث، وجه و سویه مدرن عقل و عقلانیت است و حتی برای یک بار هم که شده قید مدرن بر تعابیر عقل یا عقلانیت زده نمی شود؟ دو: ضعف اخلاق پژوهش در این بخش از کتاب خود را بیش از پیش آشکار می سازد. بخش عمده ای از مدعیات فنایی در این قسمت چنان بیان می شوند که گویی از فرط آشکارگی بر سر آنها اجماع وجود دارد و دیگر لازم به توضیح بیشتر یا ذکر منبع و مرجع برای آنها نیست. چند مثال:

- فی المثل فنایی هرگز نمی گوید دقیقاً چه کسانی و یا چرا و یا چگونه عقلانیت عملی را به دو نوع ابزاری و غیرابزاری یا به دو نوع اخلاقی و اقتصادی تقسیم می کنند (فنایی، 1389، 205).
- فنایی توضیح نمی دهد در کجا و دقیقاً توسط چه کسی در معرفت شناسی نوین، "توجیه" جای "استدلال" را می گیرد (فنایی، 1389، 207)
- فنایی در راستای بحث توجیه از نه نوع توجیه (از قبیل توجیه منفی، مثبت، روزمره، علمی، فلسفی، ابتدایی، نهایی، فردی و جمعی) نام می برد و معادل انگلیسی آنها را نیز ذکر می کند اما لازم نمی بیند تا حتی اشاره ای داشته باشد به اینکه این تعابیر و تقسیمات از کجا آمده و چه کسانی به آن قائل هستند (فنایی، 1389، 208).
- در مثالی دیگر، نویسنده، مدعیات از منظر عقلانی را به سه دسته خردپذیر، خردگریز و خردستیز تقسیم می کند و برگردان انگلیسی آنها را نیز در پانویس منعکس می کند اما باز

نمی گوید که این تقسیم چگونه حاصل شده است و آیا یک تفکیک کلاسیک و مشهور است یا ابداع شخص او است و یا از آن فیلسوف یا فیلسوفانی خاص (فنائی، 1389، 208)

- فنایی در چهار صفحه به بررسی انواع عقلانیت نظری می پردازد و اگرچه به مباحث موسوم به "ربط نظریه و مشاهده" در فلسفه علم اشاره می کند یا به تفاوت تجربه علمی با تجربه فلسفی می پردازد اما اساساً از هیچ ارجاعی بهره نمی گیرد (فنائی، 1389، 209).

- ذیل عنوان دوگانگی در عقل عملی، فنایی، اخلاق و عقلانیت اخلاقی را به دو سطح تقسیم کرده و از آنها تحت عنوان اخلاق حداقلی و اخلاق حداکثری یاد می کند (فنائی، 1389، 221). این تقسیم بندی مهم که گاه در قالب مباحثی چون "مرزهای اخلاق" مطرح می گردد معلوم نیست (یعنی در کتاب معلوم نیست) که آیا یک تقسیم بندی جدید یا بر مبنایی جدید است که فنایی آن را بی منبع و می نهد یا همانی است که دیگران نیز در موافقی به تبیین آن پرداخته اند، که اگر چنین است باید گفت این نیز نمونه ای از تقسیم بندی ها و طرح مطالبی است که بدون دقت کافی در کتاب مطرح یا بازگو می شوند.

در ادامه مباحث فصل سوم و پس از مقدمه ای طولانی تر از ذی المقدمه، بالاخره مؤلف کتاب به موضوع اصلی فصل یعنی تفاوت عقلانیت سنتی و مدرن می پردازد. وی معتقد است که مهم ترین تفاوت عقلانیت نظری در این است که عقلانیت سنتی جزم اندیشانه است و عقلانیت مدرن انتقادی است (فنائی، 1389، 225). گوهر مدعای عقلانیت جزم اندیش از نگاه فنایی بقرار ذیل است:

- 1- معیارهای عقلانیت ثابت و قطعی و غیرقابل اصلاح و تغییرند
- 2- خود عقل قابل نقد و اصلاح نیست
- 3- بنابراین، پروژه عقلانیت پروژه همه یا هیچ نیست بدین معنا که معیارهای عقلانیت قابل نقد عقلانی نیستند (فنائی، 1389، 226).

از نگاه مؤلف کتاب، گوهر مدعیات عقلانیت مدرن نیز این است:

- 1- معیارهای عقلانیت تا حدودی سیال و ظنی و قابل اصلاح و تجدید نظرند
- 2- خود عقل نیز قابل نقد و اصلاح است
- 3- پروژه عقلانیت پروژه همه یا هیچ است بدین معنا که معیارهای عقلانیت یا تلقی آدمیان از این معیارها نیز قابل نقد عقلانی است (همان).

مسئله بغرنج در بخش نهایی فصل سوم این است که فنایی برای مدعیات فوق که ظاهراً لبّ کلام در این بخش از کتاب هستند نه فقط از هیچ ارجاعی استفاده نمی کند بلکه حتی به شکلی کلی و اشاره وار هم نمی گوید این گوهرها را چه کسانی سفته اند یا از کدام سنت فکری برآمده اند. ای

کاش ماجرا به همین جا ختم می شد چنانکه مثلا وقتی مؤلف می گوید که در مورد رابطه ذهن و عین، سه دیدگاه یا تبیین وجود دارد نمی گوید که این سه دیدگاه در ذهن چه کسانی و در کجا وجود دارد (فناپی، 1389، 228). این روال حتی در مقام تبیین پیش فرض ها یا نتایج مترتب بر رئالیسم خام هم ادامه دارد (فناپی، 1389، 229). فناپی بر اساس آنچه که قاطعانه و بی هیچ منبع و مرجعی به عقلانیت سنتی نسبت می دهد به این نتیجه می رسد که عقلانیت سنتی بر پایه رئالیسم خام ابتدا یافته است و در ادامه کار شروع به احصای پیش فرض ها و نتایج مترتب بر آن می کند. نکاتی از قبیل اینکه

- 1- حقیقت ساده است،
  - 2- حقیقت عریان است و ظاهر، باطن، ابهام، غموض و پیچیدگی ندارد
  - 3- ذهن آدمی در مقام کسب معرفت منفعل و تماشاگر محض است و همچون آینه ای مسطح و بی رنگ عمل می کند
  - 4- حقیقت، یک ظهور، یک تصویر و یک تفسیر بیشتر ندارد
  - 5- بنابراین انکار حقیقت یا اختلاف آدیان بر سر حقیقت و در مورد تفسیر حقیقت همواره از هوی و هوس یا رذایل عقلانی و نفسانی سرچشمه می گیرد.
- بطور کلی ملاحظات اصلی در مورد انتقادات فناپی از عقلانیت سنتی را به شکل زیر می توان تلخیص و تبیین کرد:

فناپی هیچ گاه روشن نمی کند که دقیقا مقصودش از عقلانیت سنتی چیست. او در راستای تبیین ویژگی های عقلانیت نظری جدید، عقلانیت علمی، عرفانی، فلسفی و دیتی را از یکدیگر تفکیک می کند؛ چنانکه در راستای تبیین عقلانیت عملی مدرن، عقلانیت اخلاقی را از عقلانیت اقتصادی و ابزاری جدا می سازد. اما وقتی او به سراغ عقلانیت سنتی می آید به یکباره از همه این تدقیق ها و تفکیک ها دست کشیده و یکباره و یکسره آن را به رئالیسم خام تقلیل می دهد. حال آنکه اولاً و اساساً آنچه فناپی آن را گوهر مدعیات رئالیسم خام می نامد خوانش درست و دقیقی نیست و ثانیاً قابل تعمیم به کلیت عقلانیت دوران قدیم یا جهان سنت نیست. خوانش مؤلف از رئالیسم خام دقیق نیست چرا که وقتی کسی طبق "گزاره 5" معتقد است که رذائل عقلانی یکی از سرچشمه های اختلاف انسان ها در درک حقیقت است یعنی پذیرفته که بر خلاف "گزاره 4"، ذهن آدمی در مقام کشف و کسب معرفت منفعل و تماشاگر محض نیست و همچون آینه ای مسطح و بی رنگ عمل نمی کند و عقل، خطا پذیر است و همچنان که فضائلی دارد که کارکردش را ارتقا می بخشند رذائلی دارد که می توانند عقل را به یغما یا اغما ببرند. ممکن است فناپی معتقد باشد که این ناسازگاری به رئالیسم خام بازمی گردد نه به تقریر وی از آن اما باید گفت در هر صورت مشکل از

هر کجا هست دیگر به این معنا نیست که گذشتگان ذهن و عقل را آینه ای صاف، با صفا و بی خطا می پنداشتند و همه اختلافات را صرفا به حساب عمد و عناد افراد می نهادند.

ضمن آنکه در دعوی میان آنچه اصطلاحاً رئالیسم خام و رئالیسم پیچیده یا انتقادی نام گرفته است رئالیست های خام می توانند رئالیست های مدرن و انتقادی را متهم کنند که در تشخیص خطر و میزان تاثیر ردائل نفسانی و... راه را خطا رفته اند و این نقائص را در طریق تعقل دست کم گرفته اند. یعنی رئالیست های خام و سنتی به این معنا می توانند رئالیست های مدرن و انتقادی را به ناپختگی متهم کنند و آنها را از این جهت "خام" خطاب کنند!

باید اضافه کرد خوانش فنایی از رئالیسم خام کاملا و به آسانی قابل تعمیم به همه انحاء عقلانیت سنتی نیست. عارفان مسلمان یا عقلانیت عرفانی که یکی از مهم ترین ارکان عقلانیت سنتی در جهان اسلام را تشکیل می دهد به شدت با آنچه فنایی رئالیسم خام می داند فاصله دارند. مگر خیام نمی گفت: نیست حقیقت و یقین اندر دست (خیام، رباعی شماره 28) یا مگر این حافظ نبود که می گفت: فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید، بیچاره رهروی که عمل بر مجاز کرد (حافظ، غزل 133). از این ها گذشته، مولوی (که در عارف بودنش هیچ شکی نیست) در دفتر دوم مثنوی، حق و حقیقت را به شب قدر مانند می کند و می گوید:

حق شب قدرست در شب ها نهران... تا کند جان هر شبی را امتحان

نه همه شب ها بود قدر ای جوان... نه همه شب ها بود خالی از آن

به بیان دیگر، لبّ کلام عقلانیت عرفانی و سنتی ما در این زمینه این است که حقیقت، دیرباب، نهران، صعب الوصول، منتشر و افشان است و باید آنرا سرسختانه جست و پیش شرط آن هم این است که دائما نفس را از آلودگی ها شست و خانه عقل را از کاستی ها و رذیلت ها رُفت. عقلانیت عرفانی و سنتی ما کثرت گرایی معرفت شناسانه را قویا به رسمیت می شناسد چنان که مولوی با اشاره به اصناف اهل معرفت می گوید:

این حقیقت دان نه حق اند این همه... نه به کلی گمراهانند این رمه

بگذریم از اینکه عقلانیت عرفانی ما در رئالیسم ویژه خود تنها نیست و این رویکردش به حقیقت/واقعیت را رهین و موید به بخشی از متون و نصوص و آیات و روایات متعدد دینی می داند که البته این جا مجال بررسی آنها نیست.

در مجموع می توان گفت:

اولا خوانش فنایی از عقلانیت سنتی (یا رئالیسم خام از منظر او) چندان دقیق نیست، ثانيا سنت عقلانی مسلمانان قابل تقلیل به رئالیسم خام نیست، ثالثا رئالیسم انتقادی و مدرن الزاما و کاملا از رئالیسم سنتی برتر نیست.

فناپی از آنجا که گمان می برد برتری و اخلاقیات عقلانیت مدرن را اثبات کرده است بخش پایانی فصل را به انتقاد از کسانی اختصاص می دهد که به عقل مدرن یا سکولاریزم انتقاداتی دارند. به اعتقاد او برخی از کسانی که با دلایلی اخلاقی، سکولاریزم را رقیب دین و غیر قابل جمع با آن می بینند نگاه محدودی به عقل مدرن دارند و از "عقلانیت اخلاقی" که از قضا آن هم سکولار و فرادینی است غافل هستند (فناپی، 1389، 234). در واقع فناپی مشکل حقیقی را در این می بیند که انسان ها برای عقل اخلاقی خود حق تقدم قائل نشوند و سکولارها عقل اقتصادی را بر آن مقدم سازند و دینداران شریعت نقل را. او تصریح می کند که "مشکلی اگر هست در انکار یا تضعیف عقل و عقلانیت اخلاقی است و این مشکل ربطی به سکولاریزم ندارد؛ دینداران و بی دینان هر دو به یکسان به این درد مبتلی هستند" (فناپی، 1389، 240).

به نظر می رسد در این باب چند مسئله قابل توجه است:

1- به آسانی نمی توان خطر تقدم احکام شرعی بر عقلانیت اخلاقی را با خطر تقدم عقل اقتصادی و سودمحور یکسان پنداشت.

فناپی چه دلیل یا دلایلی در دست دارد تا دقیقا نشان دهد که وضعیت یک فرد یا جامعه سکولار که سود شخصی را بر ارزش های اخلاقی ترجیح می دهد به همان اندازه خطرناک و غیر اخلاقی است که یک دیندار یا جامعه دیندار که ارزش های دینی را بر ارزش های اخلاق ترجیح دهد. این نکته از آن جهت قابل توجه است که

اولا بسیاری از ارزش های دینی حتی اگر ذاتا و مفهوما فرادینی باشند اما عملا، تاریخا و مصداقا دینی شده یا مورد تایید دین هستند و بنابراین معمولا و در عالم واقع و عمل (بر خلاف عالم ذهن و نظر) بحث تقدم و ترجیح یکی بر دیگری چندان مطرح نیست.

ثانیا ما به تجربه می دانیم که غالب افراد یا جوامعی که ارزش ها و احکام دینی را دستمایه ای برای نقض احکام اخلاقی قرار می دهند در واقع بیش از آنکه در پی ارتقا و تزکیه دینی باشند در پی استعلا و توسعه اقتصادی هستند و بنابراین قابلیت عقلانیت اقتصادی برای خطرآفرینی و تضعیف اخلاق به مراتب بزرگ تر از خطر تعهد یا تعصب خالصانه دینی است {1}.

2- عقلانیت اقتصادی و سودمحور ذاتا توسعه طلب و تقدم طلب است.

اقتصاد مدرن تقریبا همه چیز را به رنگ خود درآورده است و جهان را در چشم بازیگرانش به مجموعه ای از ابزارها و راهکارها برای سود و سودای بیشتر مبدل می سازد. عقلانیت اقتصادی مدرن حتی زیارت را به گردشگری یا جنسیت و رابطه جنسی را به وسیله و جاذبه ای اقتصادی تبدیل می کند و نگاه انسان به دنیای پیرامون را شدیداً تحت سیطره خود می گیرد. البته هیچ کس نمی تواند منکر مواهب متنوع این نگرش شود اما ضمناً هیچ کس هم نمی

تواند قدرت توسعه طلب و فزاینده این نگرش را نیز نفی نماید. کسی که عقل اقتصادی فعال و رهایی دارد به همان میزان توان صرف نظر کردن از سود اقتصادی را از دست می دهد و در واقع تنها در یک نظام سیاسی و اقتصادی بسیار سالم می توان از انسان های مقتصد و سود و سودا طلب انتظار داشت که به حداقل اخلاق یا انصاف پایبند باشند و در بسیاری از نقاط جهان فعلی ما چنین خواسته ای دور از دسترس است.

3- اخلاق و حقوق بشر لیبرالی که فنایی از ذکر عنوان و تصریح به آن هم ابایی ندارد (فنایی، 1389، 55) به شدت وابسته یا متلائم با اقتصاد لیبرالی و سرمایه داری است و به همین دلیل

یک: لازمه چنین زیستنی، بودن در سایه یک نظام اقتصادی لیبرال و در نتیجه وابسته سازی اخلاق به اموری است که بخش عمده ای از آن خارج از تسلط فاعلان اخلاقی است دو: در منظومه اخلاق و اقتصاد لیبرالی، اخلاق فردی در پرتو تاکید شدید و غلیظ بر مقوله حق و آزادی سیاسی و اقتصادی کمرنگ و کم رفق می شود.

#### نقد فصل چهارم: عقلانیت فقهی و عقلانیت عرفی

منظم ترین و در عین حال موجزترین فصل از کتاب اخلاق دین شناسی این فصل است. هدف مؤلف در این بخش، نقد عقلانیت یا اخلاق پژوهشی است که در فقه سنتی رواج دارد. فنایی، نقد عقلانی و اخلاقی تفکر دینی و فقهی را مهم ترین فریضه مصلحان و نواندیشان دینی می داند (فنایی، 1389، 260) به اعتقاد وی کسانی که مبانی معرفت شناختی و اخلاقی فقه سنتی را می پذیرند نهایتاً تنها می توانند "نتیجه" استنباط های فقهی را نقد نمایند و این استنباط ها و نتایج نیز کاملاً هم عرض و هم وزن با فتاوهای رایج و سنتی خواهد بود (فنایی، 1389، 261). فنایی مدعی است که باید راه حل را در "رکن بیرونی معرفت دینی" جستجو نمود. او در همین راستا می کوشد احکام شرعی و فتاوی فقهی را از حیث نسبتی که با عقلانیت دارند به سه دسته تقسیم نماید:

#### 1- احکام خریدپذیر

منظور مؤلف از این عنوان آن دسته احکام و فتاوا است که دلیل عقلی یا تجربی مستقلی به سود آن در دست باشد (فنایی، 1389، 262). فنایی احکامی چون ظلم حرام است، خیانت در امانت حرام است یا دروغ گویی حرام است را مصداق این احکام می داند.

#### 2- احکام خریدگریز

مقصود فنایی در اینجا آن حکم ها و فتاوایی است که دلیل عقلی یا تجربی مستقلی نه به نفع آنها می توان اقامه کرد و نه به ضرر آنها. او احکامی چون وجوب روزه در ماه رمضان یا سه رکعتی بودن نماز مغرب را نمونه ای از این سنخ از احکام می داند (فنایی، 1389، 263).

## 3- احکام خردستیز

مؤلف، احکام خردستیز را احکامی می داند که دلیل عقلی یا تجربی مستقلاً به زیان آن وجود دارد. او یکسان نبودن حقوق سیاسی و اجتماعی مسلمان و غیرمسلمان، شیعه و سنی، زن و مرد و فقیه و غیر فقیه را از جمله مصادیق احکام خردستیز می داند (فناپی 1389، 263).

در باب این تقسیم بندی سه گانه و مصادیقی که فناپی برای آنها برمی شمرد چند ملاحظه اساسی وجود دارد:

## الف) مقصود از "دلیل مستقل" چیست؟

فناپی مقصود خویش از وجود یا نبود دلیل مستقل را روشن نمی سازد. احتمالاً منظور او از مستقل بودن یک دلیل، استقلال آن از متون دینی است، یعنی حکمی که جدا از هر گونه توصیه یا تاکید دین، عقلاً یا به تجربه قابل درک باشد. ابهام مضاعف در این است که ما معمولاً در چنین عرصه هایی با یک دلیل قاطع و مستقل مواجه نیستیم بلکه به تعبیری در "دار دلایل" به سر می بریم؛ یعنی در موقعیت هایی که دلایلی متعدد، هر یک از جهاتی و با مناط هایی متفاوت عقلاً و تجربتاً قابل اثبات و استناد هستند. مثلاً حکم حجاب شرعی را در نظر بگیرید. این حکم ممکن است از جهتی کاملاً خردپذیر به نظر آید. از این جهت که هیچ مرد و زنی حق ندارد برهنگی پیشه کند و در خارج از چارچوب خانواده، موجبات برانگیختگی جنسی دیگران را فراهم آورد و آنان را بیازارد و ... اما در عین حال، همین حکم، از جهاتی دیگر و با ملاکی دیگر می تواند خردگریز قلمداد شود. ممکن است کسی معتقد باشد که آشکارگی موی زنان، به تنهایی برانگیزاننده جنسی، آزارنده و یا مخالف مقتضیات عفت نمی باشد. از منظری دیگر، عده ای می توانند حکم حجاب را خردستیز بدانند زیرا موجب یا مصداق تفاوت اجتماعی زن و مرد می گردد یا زنان را بیش از مردان به مشقت می اندازد یا فرضاً طبق برخی از پیمایش های تجربی آمار تجاوز یا انحراف جنسی را کاهش نمی دهد.

به بیان دیگر می توان گفت استناد به مقوله "دلیل مستقل"، نقطه اتکا و وجه افتراق محکم و مناسبی برای تفکیک احکام خردپذیر، خردگریز و خردستیز نیست. بگذریم از اینکه فناپی به جای لفظ "دلایل" که بر تکرر براهین و ادله اشاره دارد از واژه مفرد "دلیل" استفاده می کند که این خود سبب سوء تفاهم و نوعی توهم می شود چراکه چنان که گفتیم هر موقعیتی را از این جهت باید "دار دلایل" دانست، جایی که مجموعه ای از دلایل درست (در کنار دلایلی نادرست) در مقابل هم صف کشیده اند و بسته به ملاک یا ملاک هایی که ما به آنها اولویت می بخشیم می توانند حکم یا پدیده ای را معقول، نامعقول یا فراعقلانی جلوه دهند.

## ب) ملاک و معنای خردگریزی چیست؟

با توجه به نکته پیشین، بهتر می توان این نکته را تبیین نمود. فنایی احکام خردگرای را آنهایی می داند که دلیل عقلی یا تجربی مستقلی به سود و زیان آن در دست نیست. او وجوب روزه در ماه رمضان یا دو رکعتی بودن نماز صبح را مصداق این امر می داند. اما در این باب چند پرسش مهم وجود دارد:

1- چرا ما باید در مقام دینداری ملزم به پذیرش اموری خردگرای باشیم؟  
 فنایی هر پاسخی به این پرسش بدهد نمی تواند انکار کند که  
 اولاً در همه ادیان و از جمله اسلام، پاره ای از احکام خردگرای وجود دارند  
 ثانیاً یکی از لوازم و نشانه های دینداری (و چه بسا یکی از تفاوت های دینداری و گونه هایی از  
 بی دینی و عقلی مشربی) باور و التزام به گزاره هایی خردگرای و فراعقلانی است  
 ثالثاً هرچه که خردپذیر نیست الزاماً خردستیز نیست  
 رابعاً بخش مهمی از دینداری و تزکیه و تقوا، در گرو باور و عمل به اموری (عبادی و فراعقلانی)  
 است که از قضا خردپذیر نیستند!

2- آیا صرفاً "وجوب روزه در ماه رمضان" فراعقلانی و خردگرای است یا اصل روزه و شکل  
 و سیاق شرعی آن نیز در واقع فراعقلانی است؟ در مثالی دیگر، آیا تنها چهار رکعتی بودن  
 نماز ظهر فراعقلانی است یا اصل نماز و احکام و صورت شرعی آن نیز خردگرای است؟  
 فنایی هر پاسخی به این پرسش دهد نمی تواند انکار کند که اجزاء نماز اسلامی (و چه بسا هر نوع  
 نمازی) تماماً خردگرای است و نه فقط تعداد رکعات آن یا زمان ادای آن بلکه چرایی و چگونگی  
 وجوب مفاد و محتوای آن نیز چنین است. روزه نیز به همین سیاق می باشد؛ نه فقط روزه در ماه  
 مبارک رمضان بلکه بسیاری از سویه های روزه در اسلام "قابل تبیین عقلی یا تجربی مستقل"  
 نیست. چرا روزه باید از اذان صبح تا اذان مغرب باشد و چرا در طی آن حتی یک جرعه آب هم  
 نباید نوشید و چراهای فراوان دیگر.

3- آیا امور خردگرای در دین، ذاتاً خردگرای هستند و هرگز نمی توانند بدیلی خردپذیر بیابند؟  
 فنایی هر پاسخی به این پرسش دهد نمی تواند انکار کند که بخش قابل توجهی از رفتارهای اصلی  
 و اختصاصی در مقام دینداری از قبیل نماز و روزه و حج یا اساساً نباید انجام شوند و یا اگر به هر  
 شکل دیگری صورت بندی شوند کماکان با این پرسش مواجه هستند که چرا چنین گشتند و چرا  
 چنان نشدند! مثلاً در مقوله حج، عقل و تجربه اساساً نمی دانند و نمی گویند که چرا باید راهی  
 مکه شد چه رسد به اینکه بخواهند فرصت و مهلت و مناسک و شعائر آن را تبیین و توزین نمایند.

4- آیا این خردگرایی امتیازی برای آنهاست یا عیب آنها و یا اینکه این امور اساساً خارج از  
 دایره این گونه داوری های ارزشگذارانه هستند؟



فناپی هر پاسخی به این پرسش دهد نمی تواند انکار کند که یک دیندار تا آن زمان که دیندار است نمی تواند خردگریز بودن یک حکم دینی را یک عیب و نقص به شمار آورد و در نتیجه برای رفع این نقص در صدد جایگزین کردن آنها با احکامی خردپذیر برآید چرا که این نگرش اولاً ایمان فرد را به چالش می کشد

ثانیاً عقل را به حوزه ای فراعقلی و خارج از حیطه آن وارد می کند.

**ج) آیا همه عبادات خردگریز هستند و آیا این تنها عبادات هستند که خردگریز هستند؟**

به نظر می رسد نویسنده می خواسته احکام عبادی را ذیل عنوان احکام خردگریز قرار دهد تا آنها را از دایره دیدگاه عقل گرایانه اش خارج سازد و بدین وسیله عبادات را از گزند های احتمالی محفوظ نگاه دارد. چنان که همه مثال های فناپی برای امور خردگریز در دین در سنت فقهی ما جزء عبادات قرار می گیرند. اما در این باب چند ملاحظه اصلی وجود دارد:

یک: چه دلیل و ملاکی وجود دارد که ما تنها در حیطه عبادات، احکام خردگریز را پی بگیریم؟  
دو: اگر ما همه عبادات را فراعقلی و خردگریز نمی دانیم چرا و طبق چه ملاکی بعضی از آنها را استثنا می کنیم؟

به نظر حقیر در باب مقولات فراعقلانی و خردگریز در دین می توان گفت:

- 1- خردگریزی مقول به تشکیک است چنان که خردپذیری و خردستیزی.
- 2- گاهی همه یا برخی از عناصر و جزئیات یک امر دینی خردگریز است اما کلیت آن خردپذیر (مانند نماز) و گاهی کلیت یک امر دینی خردگریز است اما همه یا بخش هایی از جزئیات آن خردپذیر (مانند حج).
- 3- ما هرچه به سمت عبادات پیش می رویم بیشتر خردگریز می شوند و هر چه به سمت معاملات و تعاملات می رویم کمتر.
- 4- در سرشت امور دینی خردگریز نوعی "امتحان ایمان" نهفته است.
- 5- تفاوت باور به امور خردگریز در دین و غیردین این است که دین مبتنی بر گزاره هایی خردپذیر (براهین عقلی) ما را به باور و عمل به امور خردگریز رهنمون می کند حال آنکه در غیر دین چنین نیست.

باید تاکید کرد که طرح پرسش ها و نکات فوق به هیچ وجه از این جهت نیست که فناپی با حضور احکام خردگریز در دین مخالف است؛ از قضا ما می خواهیم بگوییم به همان دلایلی که فناپی وجود این سنخ از احکام را در دین موجه می داند قاعدتا می تواند حضور برخی از احکام "ظاهراً خردستیز" را در دین بپذیرد، احکامی که همانند پدیده های فراعقلانی اگرچه با خرد مدرن

کاملاً قابل تبیین نیستند اما به دلایلی می توان بر باور به آنها و بقایشان حکم داد. دلایلی مانند اینکه :

- 1- برخی از احکام دین (بالاخص در دنیای مدرن) به تنهایی و منفک از منظومه دین ممکن است خردستیز به نظر آیند اما در ظلّ کلیت نظام تربیتی یا اخلاقی یا حقوق و تکالیف شرعی قابل فهم و توجیه خواهند بود. مثلاً پاره ای از حقوق نامشابه یا نامساوی زن و مرد از این جمله هستند و اگر به تنهایی و جدا از کل احکام مورد تحلیل قرار گیرند شاید ناعادلانه به نظر برسند ولی در ذیل احکامی دیگر جبران و بسامان می گردند.
- 2- با توجه به نکته قبلی می توان گفت که در بسیاری از موارد معلوم نیست که بتوان برای احکام دینی ظاهراً خردستیز، جایگزینی خردپذیر و فرادینی یافت. مثلاً به غیر از حجاب شرعی یا برهنگی، اگر ما هر میزان و ملاک دیگری را برای البسه زنان و مردان تعریف نماییم با این مشکل مواجه خواهیم شد که چرا و طبق کدام مناط عقلی یا تجربی چنین حد و مرزی را تعیین نموده ایم؟

در ادامه بحث، مؤلف به پرسشی خطیر می پردازد مبنی بر اینکه چرا علیرغم اینکه شریعت در عالم ثبوت فاقد احکام خردستیز است اما متون بالفعل دینی واجد احکام خردستیز است؟ فنایی ورود احکام خردستیز در قرآن را به تحمیل و تعمیم نسبت می دهد (فنایی، 1389، 264). یعنی یک حکم قرآنی اگر خردستیز است یا به خاطر این است که از بیرون به قرآن "تحمیل" شده یا بدین واسطه است که این حکم در واقع موقتی بوده اما اشتباهاً "تعمیم" یافته و ابدی قلمداد شده است. البته در باب روایات، فنایی احتمال "تحریف" را هم به عنوان عاملی دیگر و مضاف بر دو عامل قبل مورد اشاره قرار می دهد (فنایی، 1389، 265). این نکته اگرچه به نوعی تلخیص و تقریری دیگر از نظر سروش در باب توجیه ورود احکام نامعقول در قرآن (البته به زعم ایشان) است اما در باب آن چند ملاحظه وجود دارد:

یک: معنای دقیق "تحمیل حکم" چیست و ما چگونه می توانیم آنرا از امور و احکام غیرتحمیلی تمیز دهیم؟ آیا هر حکم قرآنی که با مشهورات زمانه ناسازگار افتد باید وصله ای ناجور و تحمیلی به متن مقدس قلمداد شود؟

دو: آیا خرد بشر امروز از احکام تحمیلی در امان است؟

سه: دلایل فنایی برای موقتی بودن و تعمیم نبخشیدن به برخی از احکام قرآن ناکافی به نظر می رسد. او معتقد است "فرض ثبات احکام شرعی" معلل است نه مدلل و علت غالب آن نیاز جامعه دینی به هویت و وحدت و استمرار آن است و نه اعتقاد به مصالح و مفساد غیبی (فنایی، 1389، 282). به گمان حقیر، بیش از آنکه فرض ثبات احکام توسط مسلمانان معلل

باشد فرض عدم ثبات احکام توسط فنایی معلل و غیرمدلل است چرا که او معتقد است با توجه پررنگ شدن هویت و منافع ملی در قلمرو سیاست و کمرنگ شدن هویت دینی دیگر نیازی به فرض ثبات احکام برای حفظ وحدت و هویت نیست (فنایی، 1389، 282). او حتی پا را فراتر نهاده و اعتقاد دارد که تقدم هویت دینی بر هویت ملی در صورتی از نظر عقلانی مجاز است که طرف مقابل (یا به گفته فنایی، دیگر کشورهای اسلامی) در صورت لزوم هویت دینی را بر هویت ملی ترجیح دهد.

اولا در این باب باید گفت که اگر جهان در پنج قرن گذشته، به درست یا به غلط، رسماً هویت ملی را بر هویت دینی ترجیح داده است اکنون علناً به سمتی می رود که هویت انسانی و اقتصاد جهانی را بر هویت و منافع ملی رجحان بخشد. چه بسا برخاستن موج های اصیل یا قلابی اسلام گرایی و تاکید بر مقوله امت اسلامی هم واکنشی به همین روند باشد.

ثانیا اگر تقدم هویت دینی بر هویت ملی توسط یک کشور منوط به تقدم هویت دینی بر هویت ملی توسط دیگر کشورها است پس می توان به غلط گفت که رعایت حقوق جهانی بشر توسط یک دولت مشروط به رعایت این حقوق توسط دیگر دولت ها است!

ثالثاً از قضا همین مثالی که نویسنده گرامی برای تبیین خطر تعمیم و ابدی دانستن احکام خردستیز در قرآن ذکر کرده است نمونه ای مناسب برای توضیح پدیده ای در ایشان و بسیاری دیگر از نواندیشان دینی است که می توان آنرا پدیده "زمان زدگی" نامید. جهان و انسان جدید از تاکید بر مقوله هویت ملی و محوریت آن بیشترین آسیب ها را متحمل شده که آشکارترین پیامد آن دو جنگ عظیم جهانی بوده است. حتی اگر فرض کنیم که سوء استفاده از دین و ملیت به یک اندازه می توانند خطر ساز و انسان سوز باشند اما چون تنوع ملت ها و هویت ها بسیار بیش از ادیان بزرگ و امت ساز است بنابراین جنگ میان ملت ها هم محتمل تر از جنگ میان امت ها است و هم خطرناک تر.

فنایی در پایان فصل چهارم بار دیگر به نقش مدل ارباب و برده در کشف احکام شرع اشاره می کند و بدون ذکر حتی یک دلیل، ریشه بسیاری از فتوهای خردستیز را به این مدل مربوط می سازد (فنایی، 1389، 283) ادعایی که نه ربط مستقیم آن به موضوع بحث معلوم می گردد و نه چرایی و چگونگی آن.

#### نقد فصل پنجم: قبض و بسط تئوریک فقه

فنایی در این فصل توصیف و تحلیلی مطوّل و صد صفحه ای از نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت ارائه می کند. البته مؤلف معزز چنان که خود تصریح می نماید نتایج نظریه قبض و بسط

سروش را تنها در عرصه فقه بررسی می کند هرچند که اصل نظریه ناظر بر کل فهم دینی است (فنائی، 1389، 288). هر نکته ای که نگارنده در مقام نقد محتوایی این فصل بیان نماید در واقع ورود به نقد نظریه قبض و بسط و تحلیل رای سروش خواهد بود و نه فنائی. از همین روی به نظر می رسد ما باید تنها به تحلیل تحلیلی که فنائی از نظریه قبض و بسط دارد اکتفا نماییم.

مؤلف در پایان بندی فصل، همدلی و موافقت خود با کلیت تئوری سروش را بیان می کند و تنها به بیان این نکته توضیحی بسنده می کند که آشنایی فقیهان با معارف برون دینی و عصری باید آگاهانه و اختیاری باشد و الا صرف آشنایی با علوم غیردینی موجب تحول در علوم دینی نمی شود (فنائی، 1389، 388). به نظر می رسد این نکته اگرچه به لحاظ نظری تکمله یا توسعه قابل توجهی در نظریه قبض و بسط محسوب نمی شود و اساسا در دل این نظریه مضمّن است اما نوعی تاکید و تغلیظ روش شناختی است که فقیهان را به توجه روشمند، دستوری و نظام مند به معارف برون دینی و ظنون عقلی و تجربی فرامی خواند.

بخشی از نکات جالب توجه و توضیحی که از سوی فنائی در تبیین تئوری قبض و بسط ارائه می شود بقرار ذیل است:

- 1- موضوع نظریه قبض و بسط، معرفت دینی در مقام تحقق است نه معرفت دینی در مقام تعریف (فنائی، 1389، 294)
- 2- می توان ادعا کرد که تئوری قبض و بسط در آن واحد هم یک تئوری معرفت شناسانه است و هم یک تئوری اصلاحگرانه (فنائی، 1389، 306)
- 3- ثبات دین یکی از عرضیات نظریه قبض و بسط است نه یکی از ذاتیات آن و بنابراین برای صدق این نظریه لازم نیست ثبات دین را مفروض بگیریم (فنائی، 1389، 308) ظاهرا تاکید دکتر سروش بر ثبات دین در نظریه قبض و بسط بیشتر جنبه دفاعی دارد و برای دفع توهم منتقدان است (فنائی، 1389، 311)
- 4- نظریه قبض و بسط صرفا در صدد تبیین قبض و بسطی است که در اثر تحول "رکن بیرونی" معرفت دینی حادث می شود در حالی که "رکن درونی" معرفت دینی نیز ممکن است دستخوش تغییر و تحول شود و تاثیر این تغییر و تحول در معرفت دینی نیز به توضیح و تبیین نیاز دارد (فنائی، 1389، 309)
- 5- تا زمانی که ارزش های معرفت شناختی عالمان دین تغییر نکند تغییر و تحول در سایر شاخه های علم تاثیری نخواهد گذاشت (فنائی، 1389، 320).
- 6- قبض و بسط، نظریه ای فلسفی است و نه علمی - تجربی (فنائی، 1389، 332)

7- قبض و بسط، تئوری تکامل معرفت به طور کلی است نه تئوری تکامل معرفت دینی به طور خاص و اگر این تئوری توصیه ای دربرداشته باشد که دارد آن توصیه صرفاً متوجه عالمان دین نخواهد بود؛ عالمان دیگر شاخه های معرفت بشری هم به همان میزان و به خاطر همین دلایل موظفند معرفت غیردینی خود را با معرفت دینی شان موزون و متلائم کنند و در این میان هیچ تقدم و تاخیری در کار نیست (فناپی، 1389، 385).

از میان نکات فوق، نکته سوم و هفتم از جهاتی جالب توجه تر هستند چرا که تاکید بر آنها بخشی از زوایای عمدتاً مغفول مانده از بحث در باب نظریه قبض و بسط را بیشتر روشن می سازد. سروش تا پیش از باور به تئوری بسط تجربه نبوی بارها بر ثبات دین تاکید می کرد و البته بعدها سیالیت و تغییرپذیری معرفت دینی را به دین هم تسری داد. تلاش فناپی این است که نشان دهد: اولاً علیرغم تاکید سروش بر تغییرناپذیری دین در گذشته، لازمه قبول و صحت تئوری قبض و بسط باور به ثبات دین نیست

ثانیاً نظریه بسط تجربه نبوی و باور به تاریخت و سیالیت دین با نظریه قبض و بسط و باور به تحول و تکامل فهم دینی سازگار و قابل جمع است.

یکی از پرسش های مهم در این باب این است که اگر مطابق با تئوری بسط تجربه نبوی، دین ذاتاً متغیر است و به تبع آن معرفت دینی هم متغیر خواهد بود پس اصولاً و از این پس سخن تازه و مفید تئوری قبض و بسط در باب معرفت دینی چیست؟ به بیان رساتر، با وجود نظریه بسط تجربه نبوی، نظریه قبض و بسط چه می خواهد بگوید و به چه کار می آید؟ روایی این پرسش زمانی معلوم خواهد گشت که ما نیز همانند فناپی اذعان نماییم که:

با پذیرش این نظریه [بسط تجربه نبوی یا باور به بسط تدریجی و تاریخی دین در مقام ثبوت] که نظریه ای است "وجودشناسانه" در باب "سرشت" شریعت و سیالیت دائمی آن ما ناگزیر می شویم "تجربه فقهی" را به عنوان یکی از ارکان و مؤلفه های اساسی اجتهاد فقهی به رسمیت بشناسیم که نظریه ای است معرفت شناسانه در باب "سرشت" اجتهاد فقهی (فناپی، 1389، 389).

### نقد فصل ششم: بسط تجربه فقهی نبوی

هدف مؤلف محترم در این فصل این است که پس از قیاس دو شیوه از اجتهاد که آنها را اجتهاد "قانون محور" و اجتهاد "الگومحور" می نامد نهایتاً نشان دهد که اجتهاد الگومحور، مناسب و مقتضای انسان هایی است که در دوران ختم نبوت زندگی می کنند. برای نیل به این مقصود، فناپی می کوشد تا مبتنی بر خوانشی پیراسته تر و اصلاح شده از نظریه بسط تجربه نبوی که متعلق به

دکتر سروش است "بسط تجربه فقهی نبوی" را تبیین کند. پیش از هر چیز باید گفت که در این بخش از کتاب، چند پرسش اصلی و خطیر بی پاسخ یا مبهم باقی می ماند:

### 1- چرا پیامبری نوعی تجربه است؟

پرسشی که فنایی حتی در قالب یک نقل قول از سروش یا هر کس دیگر نمی خواهد به آن پاسخی دقیق دهد این است که چرا پیامبری را باید یک تجربه قلمداد کرد. البته او ظاهراً می کوشد تا این مهم را انجام دهد و ذیل عنوان "پیامبری نوعی تجربه است"، با استفاده از سخنان سروش، توضیحاتی چند سطری ارائه می کند. گویاترین سخنی که مؤلف در ارتباط با موضوع و عنوان مورد بحث می گوید این است:

ویژگی پیامبران برخوردار بودن از وحی است که نوعی تجربه دینی است و این امر مقوم شخصیت و نبوت انبیاء و تنها سرمایه آنان است (فنایی، 1389، 392).

با مطالعه عبارت فوق تنها چیزی که بر ما معلوم نمی گردد این است که اولاً تجربه دینی چیست و ثانیاً چرا وحی هم نوعی از تجارب دینی است و ثالثاً چرا پیامبری قابل تحویل یا تقلیل به تجربه/تجربه دینی است؟ ابهام در این باب در واقع کلیت نظریه بسط تجربه نبوی را به چالش می کشد زیرا تا وقتی به شکلی دقیق و پیراسته معلوم نگردد که تجربه بودن نبوت یعنی چه، به تبع آن تکامل این تجربه، رابطه شخص و شخصیت پیامبر با این تجربه و معنا، روش و امکان بسط آن نیز در هاله ای از ابهام باقی می ماند.

### 2- تفاوت دیگر انواع تجربه دینی با تجربه نبوی چیست؟

اگرچه علی الظاهر فنایی تجربه نبوی را معادل و هم معنای وحی و قرآن می داند (فنایی، 1389، 394) اما وجوه تشابه و تمایز آن با دیگر انواع تجربه های دینی را به خوبی تبیین نمی کند. وجود یا نبود این ابهام، در برداشت و طرزتلقی ما از این تئوری فوق العاده موثر است. فنایی با استناد به گفته ای از سروش، تفاوت تجربه دینی پیامبران با دیگران را این گونه تبیین می کند:

تفاوت پیامبران با سایر کسانی که از تجربیات معنوی و روحانی برخوردارند در این است که پیامبران در اثر این تجربه موظف به ارشاد و راهنمایی خلق و مامور به ابلاغ پیام خداوند می شوند در حالی که تجربه دیگران تجربه ای شخصی و خصوصی است و لذا صرف برخوردار شدن از تجربه دینی کسی را پیامبر نمی کند (فنایی، 1389، 392).

ابهامی که از آن سخن گفتیم در قطعه بالا مشهود است زیرا

اولاً فردی می تواند نبی باشد بی آنکه موظف به تبلیغ عمومی و گسترده یک رسالت خاص باشد بنابراین تفاوت تجربه پیامبرانه با غیر آن در خصوصی یا عمومی بودن آن نیست

ثانیا فردی می تواند مخاطب مستقیم وحی باشد بی آنکه رسول یا حتی نبی باشد. ثالثا فردی همانند امام معصوم می تواند تجربه ای دینی داشته باشد و مبتنی بر آن خود را موظف به ارشاد خلق بداند اما پیامبر نباشد و بنابراین ماموریت به ارشاد خلق بر اساس تجربه دینی، تفاوت پیامبران با غیرپیامبران نیست.

به بیان دیگر می توان گفت که بر خلاف تلقی سروش و فنایی، صرف برخوردارگی از تجربه دینی (1) و عمومی انگاشتن این تجربه (2) و مامور شدن به ارشاد مردمان بر اساس آن تجارب دینی (3)، شاخصه و وجه تمایز پیامبران/ پیامبر اسلام نیست.

3- آیا تجربه پیامبرانه پیامبران مختص به پیامبران نیست؟

برای اشتراک پذیری و غیراختصاصی بودن تجربه دینی پیامبران سه دلیل از سوی فنایی مطرح می شود:

یک: عارفان و صوفیان و قدیسان نیز کمابیش از چنین تجربه هایی برخوردارند. مثلا قرآن درباره نزول فرشته و نزول وحی بر غیر پیامبران هم سخن گفته است (فنایی، 1389، 395).

دو: بنابر آرای غزالی برخوردارگی غیر پیامبران از تجربه دینی آنان را به درک حقیقت نبوت قادر می سازد و به آنان کمک می کند تا پیامبران را بشناسند (فنایی، 1389، 396).

سه: اصولا تجربه دینی غایت قصوای دینداری و فلسفه عبادت ها و ریاضت های معنوی است (فنایی، 1389، 396).

در باب سه استدلال فنایی باید گفت:

اولا معنای وحی در قرآن گسترده تر از معنای رایج و متداول آن در علم کلام است. چنانکه در قرآن و مطابق با آیه 68 از سوره نحل، حتی زنبور عسل هم مخاطب وحی قرار می گیرد. اگر هرگونه الهام یا وحی به معنای اعم را بخواهیم یک تجربه پیامبرانه یا وحی به معنای اخص قلمداد کنیم باید بگوییم که حتی موجودات غیرانسانی هم در حال بسط تجربه نبوی هستند!

ثانیا حتی اگر فنایی وحی به معنای خاص کلمه را یک نوع تجربه دینی می داند نباید دیگر انواع تجربه دینی را هم نوعی از وحی یا تجربه ای پیامبرانه بینگارد چرا که حتی همه تجارب دینی پیامبران نیز واجد ارزش و حیانی و الزام آور نیستند چه رسد به تجارب دینی غیرپیامبران. احادیث قدسی مثالی مناسب از تجارب دینی پیامبری چون پیامبر اسلام است که اگرچه منشا الهی دارد اما به هیچ وجه همسنگ قرآن قلمداد نمی شود.

یکی از نکات و فرازهای عجیبی که فنایی در باب تلقی رایج و سستی از خاتمیت مطرح می کند این است:

تلقی سستی از خاتمیت مستلزم ختم دیانت است زیرا بر اساس این تلقی با ختم نبوت درهای آسمان بسته می شود و رابطه خداوند با آدمیان قطع می شود و او از آن پس با آنان سخن نخواهد گفت و نمی تواند نقشی زنده در زندگی آدمی داشته باشد. اما اگر دستان خداوند در مقام تشریح بسته نیست و اگر او در این زمینه نیز همواره فعال است لاجرم دین در مقام ثبوت و عالم تشریح همواره در حال بسط و تکامل و خداوند همواره در حال سخن گفتن و وحی کردن و قرآن همواره در حال بسط و تفصیل خواهد بود (فنائی، 1389، 427).

به نظر می رسد در عبارت فوق، فنائی با عباراتی نادقیق و شاعرانه سعی دارد تصویری سیاه و سفید از تفاوت های تلقی رایج و نگرش خود ارائه کند به این معنا که گویی نگرش او می خواهد دستان خدا را بگشاید و درهای آسمان را به روی زمین باز کند و ارتباط بندگان و خداوندشان را تحکیم کند اما تلقی غالب از خاتمیت مانع شده و می خواهد دستان خدا و ابواب سماء را ببندد. متأسفانه گاه این احساس به ذهن متبادر می شود که مؤلف گرامی مقوله امامت و مختصات آن در شیعه را پاک فراموش کرده یا از آن تغافل می ورزد و الا بنا بر اعتقاد غالب شیعیان:

1- زمین هرگز از حجت خدا خالی نخواهد ماند و اگر در زمین دو نفر باقی مانده باشند یکی از آن دو امام است و مرگ آخرین امام به وقوع قیامت منجر خواهد شد (کلینی، ج 1، 253).

2- جان و روان ائمه محل رفت و آمد ملائکه و کانون علم و درخت نبوت است (کلینی، ج 1، 320)

می توان گفت که بسط حقیقی تجربه نبوی در واقع همان جریان امامت است که در کنار وظایف و شئون دیگر، دست کم دو وظیفه ذیل را به شکل بالفعل برعهده داشته و دارند:

1- تفسیر معصومانه از قرآن

2- برقراری رابطه میان زمین و آسمان

فنائی وقتی می خواهد به شکلی ایجابی معنای مطلوب خویش از خاتمیت را بیان نماید چنین می گوید:

ختم نبوت به معنای ختم شریعت و دیانت نیست. معنای ختم نبوت این است که پس از شریعت اسلام شریعت تازه ای نخواهد آمد، نه اینکه شریعت اسلام الی الابد ثابت خواهد ماند و هیچ تغییر و تحولی ایجاد نخواهد شد (فنائی، 1389، 427).

واقعا معنای دقیق این عبارت چیست؟ چه کسی معتقد است که خاتمیت یعنی ختم توامان دیانت و شریعت؟ البته هستند کسانی که عصر ادیان را تمام شده می دانند اما آیا اینان همان کسانی هستند که همانند قاطبه مسلمانان، شریعت اسلام را واپسین شریعت الهی می دانند؟ نویسنده معزز به



شکلی زیرکانه (و شاید از سر سهو) سعی دارد تا دوگانه هایی عجیب و باب دل بسازد و الا کمتر متفکر مسلمانی است که همانند فنایی ختم شریعت را به معنای ختم دیانت بینگارد. به عنوان مثال، فنایی ختم شریعت و تلقی رایج از خاتمیت را به این معنا می داند که با ختم نبوت حیث "شارعیت" خداوند تعطیل شده و اسم "هادی" او تجلی تازه ای ندارد (فنایی، 1389، 425). به گمان حقیر، شارعیت و تقنین تنها یکی از تجلیات و مصادیق هدایت الهی است نه تنها معنا و مصداق آن. آیا اگر کسی بگوید که خداوند دیگر قانون جدیدی را نمی خواهد وضع کند و محدودیتی جدید بر حدود و قیود پیشین بیفزاید یعنی حکم به اتمام هدایت و تعطیل وصف هدایتگری خداوند داده است؟ هدایت خلق از طریق ائمه، هدایت ها و عنایت های قلبی و پنهانی به مردمان، کرامات اهل معنا و... همگی مصادیق هدایتگری الهی است که هرگز تعطیل نخواهد شد و اساسا ربطی به وضع قوانین جدید و ثبات یا تغییر آنها ندارد. به بیان بهتر تا آنجا که می دانیم این "الهادی" است که از اسماء جلاله است و نه "الشارع" یا "المقنن"! در همین راستا می توان گفت که شارعیت خداوند (به عنوان یکی از مظاهر و مصادیق هدایت خدا) می تواند زمانمند باشد و به یک معنا خاتمه پذیرد بی آنکه هدایت او هرگز رو به افول بگذارد. مجموعا در نقد این بخش از سخنان فنایی می توان گفت:

1- خاتمیت نبوت به معنای ختم شریعت است نه ختم هدایت

2- شارعیت صرفا یکی از مصادیق و صور هدایت است نه تنها شکل آن

فنایی در بخش های پایانی فصل ششم و پس از تمهید مقدماتی که لازم می دیده است به سراغ مبحث نهایی می رود و دلایل برتری آنچه را که اجتهاد الگومحور می داند بر اجتهاد قانون محور تحلیل می نماید. او اجتهاد قانون محور را متن محور نیز می داند و می نامد، اجتهادی که به زعم او، دین را همانند یک مکتب بشری می بیند که بنیانگزار آن از میان رفته و صرفا مجموعه ای از آموزه ها را برجای گذاشته که باید کورکورانه به آن عمل کرد. از تبعات این شیوه آن است که دست خدا در تشریح بسته می شود و شخصیت پیامبر و الگو بودن او بی معنا می گردد (فنایی، 1389، 443). به گمان فنایی، اجتهاد قانون محور می گوید که باید به دستورات "پیشین" خدا و رسول عمل کرد در حالی که اجتهاد الگومحور می گوید که باید به دستورات "کنونی" خدا و پیامبر جامه عمل پوشاند (فنایی، 1389، 438). اجتهاد الگومحور مقتضی دعوت پیامبر به عصر حاضر و برقراری ارتباط تازه با خدا است در حالی که اجتهاد قانون محور می کوشد تا به صدر اسلام بازگردد و ببیند که خدا در آن عصر چه گفته و پیامبر چگونه عمل می کرده است (فنایی، 1389، 444). فنایی تصریح دارد که در اجتهاد الگومحور تصمیماتی که پیامبر در گذشته اتخاذ کرده "موضوعیت" ندارد بلکه "طریقت" دارد. آنچه مهم است و پیامبر را به الگوی

مومنان تبدیل می کند "مبادی" تصمیم گیری او، "روش"، "شیوه" و "سازوکاری" است که از طریق آن پیامبر به تصمیمات خود رسیده است (فناپی، 445، 1389).

می توان گفت اجتهاد الگو محوری که فناپی در پی آن است در واقع بیش از آنکه بسط تجربه نبوی باشد، بسط تجربه بشری است و بیش از آنکه وحی آسمانی را به زندگی بشر تزریق کند، زندگی بشر خاکی را به وحی تحمیل می کند. در باب نظرات فناپی در این باب می توان گفت:

1- جایگاه مقوله امامت در نظریه بسط تجربه نبوی بسیار مبهم و تا حد زیادی مغفول واقع

شده است و به همین دلیل اجتهاد الگومحوری که می خواهد بر مبنای این تئوری قوام

یابد دست کم از دو جهت برای شیعیان با اشکال مواجه خواهد شد:

الف) اگر ائمه (ع) نیز الگوی اجتهاد محسوب می شوند پس چرا نام و جایگاه آنها در تبیین فناپی از قضیه روشن نشده است؟ این خلا آنجا خود را بیشتر نشان می دهد که اذعان کنیم که بسط اسلام/ اسلام شیعی و تمدن اسلامی تا حدی زیاد در زمان ائمه رخ داده یا پایه های آن نهاده شده است.

ب) شیعیان معتقدند که الگووارگی ائمه و وجوه گوناگون آن از جمله عصمت و طهارت آنها در صلاحیت تفسیر متن مقدس و تطبیق و تنظیم آن با مقتضیات زمانه ارتباطی وثیق دارد و این یعنی آنکه کسانی می توانند قائل به اجتهاد الگومحور باشند اما مرجعیت این اجتهاد را به ائمه محدود سازند.

2- اجتهاد الگومحور از منظر فناپی متضمن نفی تلویحی خاتمیت و حکمت آن است. فناپی

با تعبیری پرابهام می کوشد تا تلقی خویش از خاتمیت را تبیین نماید. مثلاً او می گوید:

جاودانگی دین به معنای جاودانگی و ثبات شکلی احکام آن نیست بلکه به معنای جاودانگی شخصیت پیامبر و جاودانگی الگویی است که دین برای چگونه زیستن در اختیار آدمیان می نهد. ختم نبوت هم بدین معناست که پیامبر شخصیتی جامع، ذوابعد، متنوع و قابل انعطاف است به گونه ای که در همه زمان ها، مکان ها، تحت هر شرایط، اوضاع و احوالی می توان او را به صحنه آورد و از او پرسید و راهنمایی خواست و پاسخ گرفت (فناپی، 445، 1389).

پرسش از پیامبر و راهنمایی خواستن و پاسخ گرفتن از او در عصر حاضر و دیگر اعصار چگونه امکان پذیر می گردد؟ صورت ساده و لبّ کلام فناپی این است که پیامبر به عقل و عرف احترام می گذاشت و بخش قابل توجهی از احکام شرعی مبتنی بر عرف زمان پیامبر و سازگار با خرد آن دوران است و بنابراین ما باید این احکام نامتناسب با عصر خویش را کنار بگذاریم و با استمداد از عقل و تجربه در صورت لزوم احکامی دیگر را جایگزین آن سازیم و این احکام جدید اگر مطابق با ضوابط و لوازم عقلانیت نظری و عملی باشد در حقیقت به همان اندازه شرعی و پیامبرپسند خواهد بود که احکام مندرج در قرآن و سنت. حال اگر کسی بپرسد که پیامبر اسلام به چه معنا و

چرا باید آخرین پیامبر الهی قلمداد شود پاسخ این خواهد بود که پیامبر به عنوان یک الگو به ما یاد داده که چگونه از عقل و تجربه زمانه بهره بگیریم و این کار عین سخن گفتن با خدا و سخنان تازه و امروزی او را شنیدن است و بنابراین دیگر نیازی به بعثت پیامبری نو نیست. در واقع بر خلاف داعیه مؤلف محترم، می توان گفت که خاتمیت پیامبر از منظر فنایی بیشتر به معنای خاتمیت دین است زیرا در نهایت این طرز تلقی منجر به مرجعیت بخشی به ظنون عقلی و حجیت ستانی از احکام قرآنی و روایی خواهد بود. مجموعاً می توان گفت:

الف) بسط تجربه فقهی نبوی عملاً دیانت را به تجلیل صوری و گرامیداشت نام خدا و رسول تقلیل می دهد.

ب) این پیشنهاد، مرجعیت و محوریت را از قرآن گرفته و به امور مبهم و بی ضابطه ای چون "تجربه نبوی" می دهد که در واقع مقصود از بسط این معنا از تجربه نبوی چیزی نیست جز بسط عقلانیت فرادینی و سکولار.

در پایان و جهت یادآوری به جناب فنایی و خوانندگان فاضل باید گفت که احکام فقهی در عصر پیامبر(ص)، چه آنهایی که در متن قرآن مندرج هستند و چه آنها که در سنت نبوی مضمّن می باشند، بر خلاف ادعای فنایی لزوماً مطبوع و خوشایند مردمان یا برابند عقلانیت دوران نبود. به عنوان مثال حتی در زمان پیامبر(ص) هم مجازات شرعی زنا یک مجازات بسیار سرسختانه قلمداد می شد که با خرد و عواطف بسیاری ناسازگار بود یا حکم تحریم شراب و قمار واکنش های فراوانی در پی داشت. بهترین دلیل برای اثبات این مدعا آن است که

الف) این احکام به دلیل دور از انتظار بودن به یکباره و دفعتی جعل و اعلان نشدند و طی چند مرحله به صورت کنونی درآمدند.

ب) مشخصاً در مورد مجازات زناکاران در قرآن آمده است که « اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید در [کار] دین خدا نسبت به آن دو دلسوزی نکنید. نور/2» و این یعنی آنکه حتی در همان زمان نیز این نگرانی جدی وجود داشته که عده قابل توجهی بر مجرمان شفقت ورزند و این حکم را برنتابند.

ج) در مورد تحریم شراب و قمار این دو مقوله چنان با خرد دوران پیامبر عجین و قرین بودند که در مورد آنها کرارا از پیامبر سوال می شد تا جایی که این اعتراضات و سوالات در قرآن هم انعکاس یافت: « درباره شراب و قمار از تو می پرسند بگو در آن دو گناهی بزرگ و سودهایی برای مردم است و [لی] گناهشان از سودشان بزرگتر است. بقره/219»

به بیان دیگر، پیامبر خاتم(ص) در دوران خویش تابع محض و تسلیم ظنون عقلی و احتمالات عقل زمانه نبودند و چشم به آسمان و قرآن داشتند و از همین روی بسط حقیقی تجربه نبوی نیز نمی تواند و نباید به چیزی جز این رهنون گردد. اگر واقعا فنایی بیش از تصمیمات پیامبر در پی "شیوه و سازوکار نبوی" است باید توجه داشته باشد که شیوه پیامبر این بود که تابع حکم قرآن باشد ولو این حکم با خرد ظن آلود دوران ناسازگار باشد. چه بهتر که آیاتی سه گانه از مطلع سوره احزاب را شاهدی بر سخن و مختم کلام خود در این بخش قرار دهیم:

ای پیامبر! از خدا پروا بدار و کافران و منافقان را فرمان مبر که خدا همواره دانای حکیم است (1) و آنچه را که از جانب پروردگارت به سوی تو وحی می شود پیروی کن که خدا همواره به آنچه می کنی آگاه است (2) و بر خدا اعتماد کن، همین بس که خدا نگهبان [تو] است (3).

### نقد فصل هفتم: ترجمه فرهنگی متون دینی

فنایی در فصل آخر از کتاب اخلاق دین شناسی به یک معنا می خواهد علاوه بر نقد اجتهاد رایج و مصطلح به درافکندن طرحی نو نزدیک گردد. او اجتهاد صحیح و مطلوب را با استعانت از تلقی و تعبیر سروش، "ترجمه فرهنگی" می نامد. به گمان مؤلف محترم، اجتهاد رایج مصداق ترجمه تحت اللفظی است تا ترجمه فرهنگی متون دینی (فنایی، 1389، 456). نقدهای اساسی فنایی به ثابت انگاری احکام در فقه رایج را می توان این گونه صورت بندی کرد:

1- علم و قدرت مطلق شارع برای جعل قوانین جاودانه کفایت نمی کند زیرا عواملی بیرونی و تحمیلی مانند محدودیت های زبانی، فرهنگی، سطح عقل و معیشت مخاطبان اولیه دین مانع شکل گیری احکام فرازمانی و فرامکانی می گردد (فنایی، 1389، 453).

2- جاودانگی یک دین مستلزم جاودانگی همه احکام آن نیست (فنایی، 1389، 454).

فنایی فقه و اجتهاد رایج را عملاً به بدعتگزاری سیستماتیک در دین متهم می کند چراکه معتقد است فقیهان سنتی ظرف بشری و نامقدس دین را با مظلوف الهی و مقدس آن یکی می گیرند و بدعت در دین نیز چیزی نیست جز داخل کردن چیزی که جزء دین نیست در دین (فنایی، 1389، 461). او معتقد است این یک خیال خام است که ما گمان کنیم پیش از مجذوب جهان جدید شدن این قدرت را داریم که فهمی ناب و خالص از دین به دست آوریم و سپس بر پایه آن جهان پیرامون را بشناسیم و نقد کنیم زیرا دینی که ما می شناسیم در واقع دین تطبیق شده بر جهان قدیم است نه وجه فرازمانی، فرامکانی و مطلق دین. البته فنایی معتقد نیست که دین در مواجهه با جهان جدید، ساکت است و سخنی از خود ندارد و یا با هر جهانی قابل جمع و تطبیق است. فنایی نقد دنیای جدید از منظر دین را هم ممکن می داند و هم مطلوب اما مشروط به آنکه دین از ظرف تاریخی آن جدا شده باشد (فنایی، 1389، 475).

فناپی دوازده معیار را برای تفکیک ظرف و مظروف دین ارائه می کند:

- ناسازگاری با عقل و عقلانیت مدرن
- ناسازگاری با فطرت
- ناسازگاری با خداوندی خدا
- ناسازگاری با انسانیت انسان
- ناسازگاری با ارزش ها و الزامات اخلاقی
- ناسازگاری با ضروریات و مقومات دنیای جدید
- ناسازگاری با جنبه های خوب، مثبت و مفید دنیای جدید
- ناسازگاری با واقعیات تجربی
- ناسازگاری با اصول دین
- ناسازگاری با اهداف و مقاصد شریعت
- ناسازگاری با انتظار بشر از دین
- ناسازگاری با عرف جدید (فناپی، 1389، 477).

فناپی ضمن تاکید بر ابطال گر بودن معیارهای فوق و اینکه آنها ناظر بر فهم دین هستند و نه خود دین، اعتراف می کند که این معیارها با یکدیگر همپوشانی و تداخل دارند (فناپی، 1389، 478). ما با توجه به محدودیت حجم مقاله می کوشیم تا هر یک از این معیارهای دوازده گانه را مختصراً مورد بررسی قرار دهیم:

#### 1- ناسازگاری با عقل و عقلانیت مدرن

با توجه به اینکه پیش تر نظر فناپی در باب عقلانیت مدرن و سستی را بررسی نموده ایم به نظر می رسد که اکنون نیازی به تکرار آنها نباشد.

#### 2- ناسازگاری با فطرت

به زعم فناپی، یکی از بهترین مثال هایی که برای این معیار می توان ذکر کرد، حقوق طبیعی انسان است چرا که حقوق طبیعی، حقوقی فطری است. بنابراین یک معنای فطری بودن دین این است که دین انسانیت و حقوق طبیعی برآمده از آن را به رسمیت می شناسد (فناپی، 1389، 494). در این باب مهم ترین ملاحظه ای که به ذهن متبادر می گردد این است که صرف نظر از مفهوم حقوق طبیعی، مصادیق آن چگونه و توسط چه مرجعی تعیین می شوند؟ بی گمان هر فهرستی از مصادیق حقوق طبیعی یا امور فطری این پرسش را در پی دارد که مبتنی بر چه مبنا و معنایی تهیه شده است یا با این پیشنهاد مواجه می گردد که مواردی از آن را باید کم یا اضافه نمود. بنابراین پیش از آنکه امور

فطری و حقوق طبیعی را معیار تفکیک ظرف و مظروف دین بدانیم لازم است که معیار خود برای کشف و اثبات حقوق فطری را روشن کنیم.

### 3- ناسازگاری با خداوندی خدا

به گمان مؤلف عزیز، تفسیر ما از متون دینی به استناد اوصاف خداوند "ابطال پذیر" می گردند و می توان برداشت های ظالمانه از احکام شرعی را صرفاً به خاطر ناسازگاری با وصف عدالت خداوند ابطال کرد (فناپی، 1389، 495). این معیار به دلایل ذیل بسیار مبهم است:

الف) این معیار به نوعی سطحیت، از هم گسیختگی در تفسیر دین می انجامد. مثلاً کسی می تواند باور یا حکم به "بغض نسبت به دشمنان دین" را به استناد ودود یا رئوف یا رحیم بودن خداوند رد کند یا بالعکس، کسی مهربانی با کافران و غیرمسلمانان را به استناد قاهر یا مسیطر بودن خداوند نپذیرد!

ب) این معیار، تقدم یا اولویت اوصاف را نادیده می گیرد. به صرف تاکید بر خداوندی خدا معلوم نمی گردد که آیا فرضاً رحمت خدا بر غضبش پیشی می گیرد یا بالعکس.

ج) بهتر بود که مؤلف گرامی، به جای عنوان "خداوندی خدا" مثلاً از تعبیر "عدالت خدا" بهره می گرفت تا این معیار دست کم مشکلات پیش گفته را در پی نداشته باشد.

### 4- ناسازگاری با هویت انسانی

توضیحات مؤلف برای تبیین این معیار بسیار کلی و مبهم هستند. فناپی معتقد است حکم یا عقیده ای که با انسانیت انسان قابل جمع نباشد نمی تواند جزئی از دین مطلق باشد (فناپی، 1389، 497). به گمان ایشان، "انسان، انسان است" یعنی انسان، خدا، فرشته و یا حیوان و شیء نیست (فناپی، 1389، 501). انسان خدا نیست یعنی هیچ انسانی حقوق و اختیارات ویژه خداوند را ندارد و تشخیص و اراده هیچ انسانی معیار حق و باطل و خوبی و بدی یا درستی و نادرستی نمی باشد و نمی تواند خود را مقدس و فوق نقد بداند (فناپی، 1389، 501). انسان فرشته نیست یعنی وعده ایجاد بهشت بر روی زمین یک وعده ناممکن و کاذب است و کم کردن گناه باید هدف باشد و نه ریشه کردن آن (فناپی، 1389، 502). انسان حیوان یا شیء نیست یعنی انسان حیوان اخلاقی یا حیوان عاقل است و عقلانیت و اخلاق، فصل ممیز انسان از سایر حیوانات است و بنابراین انسانیت بدون آزادی و مسئولیت محقق نمی گردد (فناپی، 1389، 502).

در نقد این معیار می توان گفت:

الف) مهم ترین ایراد وارده آن است که تفاوت دقیق آن با معیار 2 (ناسازگاری با فطرت انسان) معلوم نیست.

ب) نکاتی که فنایی در توضیح مقوله "انسان خدا نیست" می آورد معلوم نیست ناظر به چه معنا و چه سطحی از حق و باطل یا درست و نادرست می باشد. اگر مقصود او از درست و نادرست، درست و نادرست اخلاقی است پس باید گفت که فنایی تعیین معیار در این حوزه را حتی از اختیارات خدا هم نمی داند و بنابراین اگر انسان خدا هم باشد (نعوذ بالله) باز هم حق تعیین معیار برای این درست و نادرست ها را ندارد و بنابراین توضیح مؤلف محترم یک توضیح زائد و مبهم و ناسازگار با دیگر باورهایش است. اما اگر مقصود فنایی از حق و باطل، حق و باطل در دریافت و تبلیغ دین یا تفسیر آن باشد می توان گفت که وظیفه انبیاء (ص) و ائمه (ع) دقیقاً چنین کاری است و نمی توان این وظیفه را ناقض هویت انسانی دانست!

ج) توضیحات فنایی برای گزاره "انسان فرشته نیست" اگرچه صحیح است اما معلوم نیست در مقام رد کدام نگاه و یا حکم یا باور در دین تطبیق شده قرار دارد و کدام بخش از دین بالفعل گرفتار چنین نگاهی است.

د) آنچه مؤلف درباره "انسان، حیوان یا شیء نیست" بیان نموده اگرچه صحیح اما بسیار مبهم است. اینکه آزادی و مسئولیت پذیری، تفاوت انسان با حیوانات و اشیاء است و اینکه آزادی، شرط شکوفایی آدمیان است و اینکه آزادی هم حق است و هم نیاز، همگی نکاتی درست هستند اما این نکات در مقام یک معیار برای تفکیک مظلوف دین از ظرف آن واقعا چقدر راهگشا هستند. این توضیحات چنان ناقص و ضمناً دوپهلو هستند که از یک سو همه باورهای دینی موجود را می توان به استناد آنها توجیه کرد و از سوی دیگر می توان رد نمود. هم الزامات و محدودیت ها را تحت عنوان مسئولیت پذیری می توان توجیه کرد و هم اینکه همه آنها را می توان به بهانه آزادی به چالش کشید. این معیار بیش از آنکه یک معیار و ضابطه تمیزبخش باشد یک نکته کلی و غیرکاربردی است.

#### 5- ناسازگاری با ارزش ها و الزامات اخلاقی

مؤلف محترم در این بخش مثال برده داری را دستمایه کار قرار می دهد. او در تحلیلی خوب، سعی می کند نشان دهد که چرا جواز برده داری را نمی توان از زمره احکام مطلق و فراتاریخی دین به شمار آورد. نکته جالب تحلیل وی این است که ایشان برده داری را ذیل عنوان "جواز مقابله به مثل" قرار می دهد و این مقوله را هم به عنوان کف ارزش های اخلاق اجتماعی، بخشی از دین مطلق به حساب می آورد (فنایی، 1389، 504). این نحوه مواجهه دست کم دو معنا و پیامد دارد:

الف) یک حکم می تواند تحت یک عنوان خاص، غیراخلاقی و تحت عنوانی دیگر اخلاقی قلمداد شود.

ب) حتی اگر در جهان جدید نیز برده داری به هر دلیل رواج یابد، از باب مقابله به مثل می توان دوباره آنرا احیا نمود.

فنایی این نحوه از برخورد با حکم و جواز برده داری را مصداق ترجمه فرهنگی می داند اما مسئله اینجا است که او ناگهان همه تفاوت های زن و مرد یا مسلمان و غیرمسلمان را هم مصداق احکامی غیراخلاقی برمی شمرد که یا به دلیل تحریف و یا تحمیل و یا تعمیم وارد دین شده اند و جزئی از دین مطلق نیستند. ابهام در این است که مؤلف گرامی:

اولا چگونه می خواهد غیراخلاقی بودن این تفاوت ها را ثابت نماید  
ثانیا چگونه می خواهد این تفاوت ها را "ترجمه فرهنگی" کند.

البته استدلال فنایی این است که چون:

الف) ارزش های اخلاقی مطلق و تعمیم پذیر هستند

ب) شریعت چارچوبی اخلاقی دارد

در نتیجه دینداری و بی دینی یا زن و مرد بودن یا فقیه و غیرفقیه بودن موجب تخصیص یا تقیید احکام اخلاقی نمی شود و هرگونه تبعیض مبتنی بر این امور در واقع تسری بخشیدن احکام دین تاریخی به دین فراتاریخی و مصداق بدعت است (فنایی، 1389، 505). اگر فنایی بخواهد به آنچه گفته و ملزومات آن پایبند بماند قاعدتا باید تفاوت های ناشی از امور مهمی چون تابعیت یا تخصص و.. را نیز غیر اخلاقی بداند. به عنوان مثال چه تفاوت تعیین کننده ای میان تمایزات حقوقی ناشی از دو مقوله "تابعیت" و دیانت وجود دارد که سبب می شود فنایی اولی را اخلاقی اما دیگری را غیراخلاقی و بدعت آمیز بینگارد؟

6- ناسازگاری با ضروریات و مقومات دنیای جدید

فنایی در مقام بیان مصداق، آزادی، برابری و بی طرفی ایدئولوژیک حکومت ها را از ضروریات دنیای جدید می داند (فنایی، 1389، 507). در این باب چند پرسش اساسی وجود دارد:

الف) مقصود از دنیای جدید چیست؟ اگر دنیای جدید در واقع همان ذهنیت و عقلانیت جدید است که در واقع این معیار، چیزی غیر از معیار 1 (یا ناسازگاری با عقل و عقلانیت مدرن) نیست. ولی اگر منظور مؤلف محترم از دنیای جدید، بخشی از تاریخ و حوزه جغرافیایی خاصی چون دوران پس از رنسانس و یا دنیای غرب است پس باید گفت ظاهرا او خوانش فیلسوفان سیاسی لیبرال از آزادی، برابری و دمکراسی را به تمام تاریخ غرب مدرن تسری داده است. بی طرفی ایدئولوژیک از مقومات جهان جدید نیست بلکه از مقومات نظام سیاسی برخی از کشورهای غربی و برخی از فلسفه های سیاسی در چند دهه اخیر است.



ب) فنایی می تواند و حق دارد که لیبرال باشد اما نباید فلسفه سیاسی لیبرال را با همه نقاط قوت و ضعفش ملاک تمیز ظرف دین از مظلوف آن یا دین مطلق از دین تطبیق شده بداند.

#### 7- ناسازگاری با جنبه های خوب و مثبت و مفید دنیای جدید

اگر حکمت و علت تعیین معیار این است که ما بهتر بتوانیم امور متفاوت را از هم تمیز دهیم باید گفت که این معیار در واقع فاقد این حکمت است و خود بر ابهام مطلب می افزاید. واقعا تعریف فنایی از یک جنبه خوب و مثبت چیست. مضاف بر اینکه کدام جنبه خوب و مفید دنیای جدید مورد مخالفت دین قرار گرفته است. مشخصا در تحلیل این معیار باید گفت:

الف) فنایی، بسیاری از عرف های رایج در دنیای جدید یا به تعبیری شریعت عرف را مصداق این جنبه های خوبی می داند که مغفول واقع شده اند (فنایی، 510، 1389). اما عرفیات غربیان به هیچ وجه محصول محض و خالص اخلاق یا عقلانیت مدرن نیست و علاوه بر تجارب و یافته های عقلانی، آمیخته ای از تاریخ غرب، مسیحیت و تاثیرات برخی حوادث است. بنابراین چرا باید هر آنچه از دین را که با عرف غربیان ناسازگار بود مصداق دین تطبیق شده و خارج از حیطه دین حقیقی بدانیم؟

ب) فنایی در قالب معیار دوازدهم (ناسازگار با عرف زمانه) دقیقا همین مطالب را تکرار می کند و ذیل معیار هفتم نیز هیچ مثالی غیر از عرف یا شریعت عرف ذکر نمی کند بنابراین معلوم نیست چه اصراری برای تفکیک معیار هفتم از دوازدهم بوده است.

#### 8- ناسازگاری با واقعیات تجربی

به نظر می رسد که در توضیح این معیار، فنایی نکته و مثال فرعی خود را در متن و نکته و مثال اصلی خویش را در پانوشت آورده است! او معتقد است:

اگر با دلایل تجربی بتوان نشان داد که بعضی از احکام جزایی دین در دنیای جدید اجرا شوند، اهداف دین را برآورده نخواهند کرد و با فلسفه مجازات تنافی دارند، در این صورت به استناد آن دلایل باید از دلایل نقلی ای که به فرض وجود بر ابدیت آن احکام دلالت می کنند دست برداشت (فنایی، 516، 1389).

در این مورد باید گفت:

اولا یافتن اهداف دین، کار ساده ای نیست و باید روش کشف آنها مشخص شود

ثانیا اثبات این نکته که حکم الف در راستای تحقق هدف ب جعل شده و لاغیر، نیاز به تبیین و تعیین روش و معیاری ضابطه مند دارد

ثالثا رجحان بسیاری از مجازات های مدرن بر مبنای دلایل تجربی اثبات نشده اند که حال ما بخواهیم بر پایه دلایل تجربی صرف، برخی از مجازات های دینی را کنار نهاده و مجازات هایی

مدرن را جایگزین آنها سازیم. مثلا مجازات های بدنی (از قبیل تازیانه) به دلایل تجربی از قاموس نظام جزایی مدرن حذف نشدند و اگر کسی گمان می کند که چنین نیست بهتر است که دلایل و مستندات خود را عرضه کند چرا که این تغییرات بیشتر ناشی از تغییر پارادایم های حقوقی بود تا تحقیقات تجربی محض.

#### 9- ناسازگاری با اصول دین

فناپی ذیل این عنوان مباحثی را اجمالا بیان می دارد که مهم ترین آنها عبارت است از این نکته که اگرچه در مقام ثبوت یا در لوح محفوظ، فروع دین تابع اصول دین است اما فهم متدینان از فروع در مقام اثبات، الزاما متناسب و تابع اصول دین نیست. او برای مدعای خود، توحید به عنوان یکی از اصول دین را مثال می زند و معقد است که هرگونه روحانیت پرستی یا رهبرپرستی مصداقی از شرک در عبودیت است. جالب این است که مؤلف گرامی حتی ظن قوی را هم برای ابطال برداشت های ناسازگار با اصول دین کافی می داند و این امر را موقوف به یقین نمی سازد (فناپی، 1389، 518). در باب این معیار چند نکته مهم را می توان مورد اشاره قرار داد:

الف) برداشت یا حکم یا فتوای نامتناسب یا مخالف با اصول دین اساسا جزء دین تطبیق شده هم نمی تواند باشد چه رسد به اینکه جزئی از دین مطلق و فرازمانی قلمداد شود.  
ب) فناپی معنای اصول دین و معیار تفکیک آن از فروع را مشخص نمی کند.

#### 10- ناسازگاری با اهداف و مقاصد شریعت

بی آنکه بخواهیم وارد جزئیات بحث شویم به نظر می رسد اگر مؤلف گرامی پاسخ دو سوال ذیل را داده و تبیین کند آن گاه می توان این معیار را واقعا یک معیار دانست و نه یک عامل ابهام آفرین. الف) اهداف شرع چگونه معلوم می شوند؟

ب) اگر روش ها می توانند تغییر کنند چرا هدف ها باید حتما ثابت فرض شوند؟

#### 11- ناسازگاری با انتظار بشر از دین

فناپی معتقد است که انتظارات بشر از دین به شرط آنکه "معقول" و "منطقی" باشند معیارهای مناسبی برای تفکیک ظرف از مظروف هستند و هیچ انتظار نامعقول و غیرمنطقی از دین را نمی توان جزء قلمروی دین حساب کرد. به گمان وی، انتظارات معقول و منطقی از دین در حقیقت همان اهداف خداوند از نزول دین را تشکیل می دهند (فناپی، 1389، 524). اگر واقعا فناپی به این نکته معتقد است پس می توان گفت که این معیار، سخن چندان متفاوتی از معیار پیشین ندارد. ضمن آنکه ابهام اصلی معیار یازدهم این است که فی نفسه و مستقلا تمایزبخش و جداکننده ظرف از مظروف نیست بلکه

الف) انتظار معقول و منطقی در واقع یعنی مطابق و متناسب با الزامات عقل و عقلانیت زمانه باشد (و این یعنی متناسب با معیار اول باشد)

ب) مفهوم انتظار از دین و قلمرو آن و معنای معقول و منطقی بودن آن متضمن مباحثی دامنه دار است که بدون تبیین آنها نمی توان از مفهوم انتظار از دین به عنوان یک معیار راهنما بهره گرفت.

12- ناسازگاری با عرف زمانه

نویسنده محترم نام دیگر این عنوان را "امضایی بودن حکم شرعی" می نهد (فنائی، 1389، 528). او معتقد است که پذیرش عرف صدر اسلام از سوی شارع یا سکوت او در برابر این عرف به معنای تقدس بخشیدن و وجوب تحمیل آن بر همه زمان های متاخر نیست (فنائی، 1389، 529). بطور کلی در این باب چند ملاحظه مهم وجود دارد:

الف) آیا شارع، همه عرفیات زمانه خویش را امضاء و تایید نموده یا برخی از آنها را؟ اگر برخی از آنها را تایید کرده یعنی آنکه تابع محض شریعت عرف نیست و نهایتاً می توان گفت که قوانین ابدی دین با عرفیات در یک گفتگو و روند دیالکتیکی قرار می گیرند یا باید قرار بگیرند.

ب) مقصود دقیق از عرف چیست؟ اکنون و با گذشت قرن ها از اجرای کم و بیش قوانین دینی، تفکیک عرفیات از شریعات کار چندان ساده ای نیست مگر اینکه مقصود ما از عرف هر چیزی باشد که از غرب مدرن آمدن یا هر چیزی که در سنت اسلامی جای نمی گیرد.

ج) با تنوع قوانین و روندهای عرفی در کشورها یا مناطق مختلف در یک کشور واحد چه باید کرد؟

### جمع بندی نکته ها و پرسش های اساسی ناظر بر نقد کتاب:

1. در باب مسائل شکلی اثر باید گفت:

- اینکه در مواقف گوناگونی از این نقد، مولف کتاب اخلاق دین شناسی به دلیل عدم ذکر یا عدم ذکر دقیق منابع سرزنش شده است الزاما به معنا یا به دلیل کذب بودن این انتسابات نیست بلکه به دلیل عدم مراعات اخلاق پژوهش در یک اثر مدعی اخلاق و پژوهش است. کتاب اخلاق دین شناسی، علیرغم ادعای مندرج در عنوان کتاب و علیرغم برخی از ستایش های مبالغه آمیز از نویسنده آن {2}:

اولا از حیث اخلاق و آداب تحقیق، چندان از سطح کتاب های متداول در فضای ایران وضعیت بهتری ندارد و گاه پایین تر از سطح پژوهش های رایج عمل کرده است.

ثانیا این کتاب اساسا نمی تواند یک پژوهش جدی و روشمند یا منبعی موثق و قابل استناد برای شناخت عقلانیت سنتی یا حتی مدرن به شمار آید چرا که آرای هیچ یک از حکیمان، فیلسوفان،

فقیهان و اصولیان برجسته در این اثر مورد کنکاش قرار نگرفته و غالباً برداشت کلی مؤلف از یک رویکرد یا مکتب یا پدیده با حداقل ارجاع و استناد بیان گشته است.

2. در باب مقولات محوری و محتوایی کتاب می توان اهمّ مسائل را در قالب چند پرسش و نکته مطرح نمود:

- آنچه که در باب مسائل شکلی کتاب بیان شد اگرچه قطعاً نافی پژوهشی بودن اثر است اما اصلاً به معنای انکار نکته پردازانه بودن آن نیست. ما با خواندن کتاب، به مسائل فراوانی می اندیشیم و نکات قابل توجهی را می آموزیم و امور ظاهراً بدیهی متعددی را در ورطه پرسش و چالش می بینیم.

- چگونه است که به گمان فنایی "میوه های مدرنیته را نمی توان و نباید از ریشه های آن جدا کرد" (فنایی، 1389، 117) اما میوه های اسلام را می توان و باید از ریشه های آن جدا و منقطع ساخت؟ چگونه است که "ذبح اسلامی مدرنیته" خون حیات بخش در رگ های آنرا می خشکاند (فنایی، 1389، 119) "اما ذبح مدرن اسلام"، روح و گوهر آن را نمی میراند؟

- باور به ذاتی بودن حقوق بشر و تقدم آن بر حق الله یا دین یک سخن است و باور به ذاتی بودن مصادیق ادعایی این حقوق و مواد آن و تفاسیر متنوع از آن سخنی دیگر.

- چرا مدرنیته گوهری دارد و آن گوهر همان اخلاق و عقلانیت مدرن است و آن اخلاق و عقلانیت صرفاً مطابق با همان خوانشی است که فنایی می گوید و می بیند؟

- چرا اعلامیه حقوق بشر را مصداق حقوق بشر تطبیق شده بر دنیای مدرن ندانیم و چرا حق نداشته باشیم که در شیوه این تطبیق و درستی آن تشکیک نماییم؟ حتی اگر اعلامیه جهانی حقوق بشر و برخی از اعلامیه های تکمیلی رسا که در حوزه اتحادیه اروپا به تصویب رسیده اند به سان یک مصحف مقدّس بنگریم باز هم حق داریم از حیث اقتصادی، سیاسی، جامعه شناختی، روانشناختی و حتی رسانه ای، زمینه و زمانه و چرایی و چگونگی اقبال و ایصال به برخی از اصول مندرج در آنها را واکاوی کنیم.

- چنان که در جای خود اشاره شد، معیارهای دوازده گانه فنایی برای تفکیک ظرف دین از مظهر آن عمدتاً ناکارآمد بوده و بیش از آنکه ابهام زدا باشند، ابهام آفرین هستند چرا که اولاً غالب آنها در واقع بیانی تفصیلی و جزئی تر از معیار اول (الزامات عقل و عقلانیت مدرن) هستند

ثانیاً بیش از آنکه راهنما و راهگشا باشند خود محتاج راه حال هایی هستند تا معنای آنها را روشن سازد.

## نکته آخر:

من اگرچه مبتنی بر آنچه گفته شد، مؤلف کتاب اخلاق دین شناسی را در میان دیگر روشنفکران و نواندیشان دینی، بسی سکولارتر از مابقی می‌یابم اما هرگز نمی‌خواهم به استناد این نقد و یا هر دلیل ظاهراً علمی دیگری، بهانه‌ای فراهم شود تا خدای ناکرده راه را بر حضور آکادمیک و عمومی ایشان در ایران سد نماید. صاحب این قلم تنها در پی گفتگو و بسط آزاداندیشی و عقلانیت است و نه زورآزمایی و زمینه‌سازی برای ایجاد محدودیت. گمان حقیر این است که جناب فنایی، مسلمانی متفکر و متخلق است که با نیتی نیکو این‌گونه می‌اندیشید و می‌نویسد و انقلاب اسلامی نیز نه برای قهقرا که برای اعتلای فکری آمده است و بر ما روندگان طریق اسلام و انقلاب فرض است که هرگز غیر این را نخواهیم و جز این راه را نپوییم.

{1}: شاید یکی از بهترین مثال‌هایی که فنایی برای خطر تقدم اخلاق بر دین یا عقل بر نقل بتواند ذکر کند گروه‌های بنیادگرا و تدروی اسلامی باشند که از افغانستان تا عراق و سوریه غوغایی از انسان ستیزی و اخلاق‌گریزی به پا کرده‌اند. اما باید گفت که اندکی فراست و تیزبینی کافی است تا دریابیم که حتی در پس پرده این مومن‌نمایی‌ها و مجاهدبازی‌ها معادلات پیچیده اقتصادی و سیاسی سوداگرانی نهفته است که با تلفیق و تزئین انگیزه‌های نازل مالی و جنسی با برخی آرمان‌ها و شعارهای مذهبی عده‌ای را فریب داده و دائماً مورد حمایت قرار می‌دهند تا به غایات شوم خویش برسند؛ غایات و مقاصدی که بیشتر منبعث از عقلانیت اقتصادی مدرن است تا تعصبات مذهبی و سنتی.

{2}: به عنوان نمونه رجوع کنید به گفته آقای مصطفی ملکیان در گفتگویی تحت عنوان "اخلاقی زیستن بدون دخالت دولت". مجله اندیشه پویا، شماره 15. قابل مشاهده در:

<http://m.islahweb.org>