

فقه و اخلاق در ترازو

گفت‌وگوی سیدمحمد موسوی عقیقی با سروش دباغ

منبع: سایت دین‌آنلاین، مورخ: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰

نسبت «فقه» و «اخلاق» همیشه در میان عالمان مسلمان و در دهه‌های اخیر میان به طور گسترده‌ای میان دین پژوهان به خصوص نواندیشان دینی، محل نزاع بوده است. پاره‌ای از اندیشمندان اخلاق را ذیل دین تعریف می‌کنند، برخی آن را مستقل از دین دانسته و بعضی‌ها نیز اخلاق را مسأله‌ای مُشرف و مسلط بر گزاره‌های دینی می‌دانند به طوری که حکم دینی همیشه تابع حکم اخلاقی است. سروش دباغ روان‌درمان‌گر، مدرس فلسفه و نواندیش دینی است. او سالیانی است که دغدغه ربط میان «فقه» و «اخلاق» را دارد و توانسته پاره‌ای از موضوعات فقهی را در «ترازوی اخلاق» - در دستگاه اخلاقی خود - واکاوی کند. کتاب او به نام «زمین فقه و آسمان اخلاق» به تازگی منتشر شده است. از سوی دیگر محمد موسوی عقیقی پژوهشگر فقه، فلسفه و اخلاق مناسبات میان «فقه» و «اخلاق» را به فراخور موضوعاتی بررسی می‌کند. متن زیر، گفتگوی میان سروش دباغ و موسوی عقیقی است.

برای شروع، بفرمایید که از نظر شما، فقه و اخلاق چه حوزه‌هایی از زندگی انسان را پوشش می‌دهند؟ آیا اصلاً ربط، نسبت و سنخیتی بین این دو قائل هستید؟

دیسپلین اخلاق، دیسپلین «هنجاری - محور (Normative-based)» و ناظر به بایدها و نبایدها است. اینکه چه کارهایی باید و چه کارهایی را نباید انجام داد؛ و این مشخصاً در «اخلاق هنجاری (Normative Ethics)» طرح و بحث می‌شود و ما با مکاتب مختلفی در این عرصه مواجهیم. در واقع می‌توان گفت زمانی که از اخلاق سخن می‌گوییم، از «اخلاق عقلانی» سخن می‌گوییم، و به تعبیری به فرآورده‌های عقلانی در حوزه هنجارها و بایدها و نبایدها، «اخلاق» گفته می‌شود. البته من در اینجا بنا دارم از اخلاق هنجاری سخن بگویم، زیرا ما در حوزه فلسفه اخلاق، «فرااخلاق» (Meta-ethics) که متضمن بحث‌های وجودشناختی، معرفت‌شناختی و دلالت‌شناختی است که الان ما در این گفتگو به آن کاری نداریم و معطوف به اخلاق هنجاری که متضمن بایدها و نبایدهاست و در قالب اصول مختلفی سربرآورده که در این موضوع نکاتی بیان می‌شود. «فقه» نیز متکفل افعال مکلفین است و در حوزه‌ای از بایدها و نبایدها سخن می‌گوید. از اینجاست که ربط و نسبت و سنخیت میان فقه و اخلاق را نشان دهیم. یعنی به رغم تفاوتی که با یکدیگر دارند، مانند اینکه اخلاق،

خصوصاً اخلاق عقلانی معطوف به ثواب و عقاب اخروی نیست، بلکه معطوف به باید و نبایدهای دنیوی است که نباید توسط کنشگران اخلاقی انجام شود، اما فقه و حوزه خطاب فقیهان زمانی که از مکلف می‌خواهند چه کارهایی انجام بدهند و چه کارهایی انجام ندهند و از هنجارهایی سخن می‌گویند و سراغ می‌گیرند، مربوط به ثواب و عقاب اخروی است. اما از این حیث که هر دو «هنجاری-محور» هستند یعنی شامل «بایدها» می‌باشند می‌توان ربط و نسبتی میان این دو را تبیین کرد. از همین جهت است که طی ۱۰ سال گذشته یکی از دل‌مشغولی‌های پژوهشی من بررسی‌های فقهی - مشخصاً احکام فقهی اجتماعی - در ترازوی اخلاق بوده است. اینطور که کوشیده‌ام بایستگی‌ها و هنجارمندی‌اش را توضیح بدهم، لذا از نگاه من، فقه و اخلاق، ربط و سنخیتی با یکدیگر دارند.

ربط بین عقل و اخلاق قابل انکار نیست. شما خود را در مکتب اخلاقی دیوید راس، می‌بینید. نخست آنکه از نگاه شما عقل و اخلاق چه تعریفی دارند؟ و اینکه کمی از ویژگی‌ها و تمایزهای مکتب اخلاقی راس با دیگر مکاتب اخلاقی توضیح دهید.

می‌توانم اینگونه توضیح بدهم که در طی این ۱۰ سال و زمانی که به موضوعات انضمامی پرداخته‌ام - علاوه بر بحث‌های نظری که در حوزه اخلاق طرح شده و کتاب‌های مثل عام و خاص در اخلاق و درسگفتارهای فلسفه اخلاق و امر اخلاقی و امر متعالی و در باب روشنفکری و اخلاق، افزون بر این چهار اثر به مباحث انضمامی در حوزه فقه و بررسی اخلاقی آن‌ها همت گمارده‌ام. در اینجا برای ایضاح بیشتر مدعی‌اتم و تبیین مبنایی که از آنجا آغاز کرده‌ام از دستگاه اخلاقی راس یعنی (اخلاق در نظر اول) استفاده کرده‌ام و موضوعات را با این دستگاه اخلاق هنجاری تطبیق داده‌ام. راس، شارح ارسطو و فیلسوف انگلیسی اخلاق سده بیستم و در پی آن بود که پس از پدید آمدن «فائده‌گرایی» (Utilitarianism) و «وظیفه‌گرایی» (Deontologism) سخنی تازه بیاورد که هم متضمن نقاط قوت هر دو دستگاه باشد و هم کاستی‌های این دو دستگاه اخلاقی پیش گفته را نداشته باشد از همین رو خود را وظیفه‌گرا می‌دانست و دستگاه در نظر اول را تبیین کرد و کوشید بر خلاف وظیفه‌گرایی کانتی که توجهی به آثار و نتایج مترتب به فعل ندارد، یکی از وظایف یا چند وظیفه‌ای که در فهرست خود برشمرده، معطوف به نتایج هم باشد. به عبارتی نتیجه‌ای که بر فعل مترتب می‌شود را می‌توان در فهرست وظیفه اخلاقی اشخاص ببینیم، همانند وفاداری، سپاسگذاری، عدالت، مهربانی، آسیب نرساندن به خود (بهبود خود)، آسیب نرساندن به دیگران و... را در فهرست ۷ فقره‌ای خود آورده که همه آن‌ها در ذیل عنوان «اخلاق در (context-dependency)» می‌باشند. به این معنا کوشید که به نتایج مترتب بر کنش‌ها توجه کند و از این حیث نقصان وظیفه‌گرایی کلاسیک را جبران نماید و هم اینکه علاوه بر فائده و نتیجه که محوریت داشت در فائده‌گرایی کلاسیک به روایت جان استوارت

میل و بتنام بکوشد از وظایف اخلاقی عقلانی هم سخن بگیرد. از این رو زمانی که ما از سنت نظری اخلاقِ هنجاری سخن می‌گوییم می‌توانیم پس از فائده‌گرایی و وظیفه‌گرایی به سراغ اخلاق در نظر اول راس (در سنت فلسفه اخلاق تحلیلی (بیاییم. اینکه چرا من از آن استفاده می‌کنم و در کتاب امر اخلاقی و امر متعالی در توضیح تبیین روایی دموکراسی تحت عنوان «مبانی اخلاقی دموکراسی» از دستگاه نظر اول راس استفاده کرده‌ام، از نگاه من با شهودهای اخلاقی ما همپوشانی دارد. البته من ملاحظات اخلاقی خود در نقد نظریه راس را آورده‌ام. به خاطر دارم زمانی که در انگلستان رساله دکتری خود را در موضوع فلسفه اخلاق می‌نوشتم، یکی از شخصیت‌های اصلی در این پایان‌نامه راس بود و بسیاری از آثار پیرامون آرای راس را مطالعه کرده‌ام و نکات انتقادی خود را هم آورده‌ام. اینکه راس شهودگرایی کلاسیک بود که به تعبیر من می‌توان آن را شهودگرایی خطاپذیر (شهودگرایی معتدل) دانست که به لحاظ معرفت‌شناختی هم می‌تواند موجه باشد و بعد هم توضیح او پیرامون نحوه ترکیب وظایف اخلاقی دستگاه نظر اول را کوشیدم تا با بیان کردن مفهوم «practice» از ویتگنشتاین متأخر آن را توضیح بدهم و به روایت خود آن را منقح‌تر کنم. با همه این‌ها که می‌توان پذیرفت مناقشاتی در دستگاه اخلاقی را وجود دارد، می‌توانم بپذیرم که در مجموع رهگشایتر و موجه‌تر است، به خصوص اینکه در عرصه اخلاقِ هنجاری، نگاه کثرت‌گرایانه (Pluralistic) دارد؛ یعنی از تکرار اصول اخلاقی و شهودهای اخلاقی صحبت می‌کند. لذا از این جهت که دستگاه راس همپوشانی بیشتری با شهودهای ما دارد، از این دستگاه نظری استفاده می‌نمایم.

در کتاب حجاب در ترازو که چهار سال پیش منتشر شد، و متضمن مقالات من درباره حجاب بود، از همین دستگاه اخلاقی استفاده کردم و در باب نحوه پوشش سر و گردن دختران و زنان و آوردن آن ذیل وظیفه اخلاقی در موضوع «عفت» مبتنی بر این دستگاه استدلال کردم. به این معنا که هم تمایزهای با نظام‌های اخلاقی دیگر اشاره شده‌اند که علاوه بر اخلاق وظیفه‌گرا و فائده‌گرا، می‌توانم به اخلاق فضیلت‌گرا هم اشاره کنم که هم در سنت عرفانی ما مسبوق به سابقه است و این دستگاه اخلاقی مبتنی بر کنشگر است. لذا به صورت خلاصه بگویم که از دستگاه اخلاقی راس استفاده کرده‌ام زیرا باور دارم در نگاه اخلاقی به مسائل، باید از رول بیست، یعنی نظام‌های اخلاقی که مبتنی بر اصول اند استفاده کرد.

شما فرمودید که فقه و اخلاق سنخیت دارند، شریعت هم به عنوان سرفصل و درختی که فقه از آن بیرون می‌آید، یا اینطور بگویم، فقیهان از برای فقه سازی، از شریعت استفاده می‌کنند، همین سنخیت را دارد؟

در این خصوص در پرسش قبل، اشاره کردم از این جهت که «اخلاق» و «فقه» هر دو شامل «بایدها» هستند، سنخیت دارند. اما نمی‌توان گفت فقه و اخلاق فصل مفترق و تمایزی بایکدیگر ندارند. اما در باب «شریعت» و «فقه» باید از نگاه خودم به هر کدام از این دو، تبیین مُراد کرده باشم. «شریعت» عبارت است از احکام هنجاری و بایسته‌های مکلفان که در مقام «ثبوت» باید انجام دهند، یعنی آن چیزی را که هست؛ اعم از احکام فقهی اجتماعی یا عبادی. اما «فقه» عبارت است از احکامی که فقهاء بر می‌سازند، و مبتنی بر درک خودشان با استنباطی است که انجام می‌دهند که اسباب و ادوات خود را هم دارد. این هم احکام هنجاری است، ولی این در مقام «اثبات» است که پیرامون درک و فهم فقیهان از شریعت است. ما از شریعتی که در حادّ واقع وجود دارد دسترسی نداریم اما فقه که یک فرایند انسانی است و از استنباطات فقها برمی‌خیزد و مربوط به مقام اثبات است بحث دیگری است. و آنچه که مورد پژوهش‌های من است، معطوف به «فقه» به عنوان درک فقیهان است که ناظر به مقام اثبات می‌باشد؛ که آن هم عمدتاً ناظر به حوزه فقه اجتماعی است. به این معنا فقیهان برای فقه سازی از شریعت استفاده می‌کنند و ما گزیر و گریزی نداریم از بررسی فقه که یک امر انسانی است.

آقای دکتر، با این توضیحاتی که فرمودید، بگذارید یک پرسش را مطرح کنم. بحث ارتباط میان «شریعت» و «اخلاق» همانطور که می‌دانید از پرسشی از نوع «هستی‌شناسانه» است. در این زمینه، اشاعره و معتزله نزاع‌های طولانی‌ای در چگونگی حُسن و قُبْح اخلاقی دارند. در این نزاع طبیعتاً جانبِ رأی اشاعره را نمی‌گیرید، اما آیا رأی معتزله که حُسن و قُبْح را عقلی و ذاتی می‌داند، بپذیریم، آیا باز هم رأی شما با معتزله می‌تواند فاصله داشته باشد؟

مطابق با آنچه که آمد توضیح دادم که من از رابطه میان اخلاق یعنی شهادهای اخلاقی عرفی ما با احکام فقهی که مستنبط فقها در مقام اثبات است سراغ می‌گیرم. به این معنا شاید بتوان این رابطه را «هستی‌شناسانه» قلمداد کرد زیرا میان این دو، ربطِ هنجاری وجود دارد. در باب اشاعره و معتزله، قاعدتاً با معتزله هم داستان هستم و جانب آنان را می‌گیرم زیرا قائل به حُسن و قُبْح عقلی می‌باشم و شاید بتوانم خود را نومعتزله به حساب بیاورم، چنانکه چندی پیش یکی از دوستان (آقای محسن متقی) در مقاله‌ای بنده را در میان نومعتزلیان به حساب آوردند. از این رو چنانکه در آثار خود آورده‌ام، به لحاظ وجودشناختی و روانشناختی و دلالت‌شناختی قائل به استقلال اخلاق از دیانت هستم. به این معنا که اوصاف اخلاقی تعینی در عالم خارج مستقل از دین دارند، در این صورت واقع‌گرا نیز محسوب می‌شودم. یعنی در باب تعین و تقرر ارزش‌های اخلاقی مستقل از دین می‌توانیم تأمل و کند و کاو بکنیم. به عبارتی اخلاق عقلانی و اخلاق سکولار را - که البته سکولار در اینجا هیچ معنای منفی‌ای برخلاف برداشت عده‌ای ندارد -، من قائل به چنین اخلاقی هستم. محمد حسین طباطبایی

(صاحب تفسیر المیزان)، در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم زمانی که از اداراکات اعتباری نام می‌برد، هرچند تعبیر اخلاق سکولار را به کار نمی‌برد، اما از مدرکات اعتباری، یعنی مدرکاتی که عبارتند از اعتبار عقلا، سراغ می‌گیرد، به این تعبیر که خوبی از آن جهت خوب است که عقلا آن را خوب می‌دانند. ایشان هم قائل به اخلاق سکولار است، یعنی مطابق با مشرب عقلای قوم سخن می‌گوید. از این رو شاید بتوان حتی ایشان را هم نومعتزلی به حساب آورد. خود من نیز با اینکه واقع‌گرا هستم، اما از این جهت که به فراورده‌های عقلانی - اخلاقی تمسک می‌جویم و شهودهای عرفی - اخلاقی را مقابل چشمان خود قرار می‌دهم نومعتزلی می‌باشم و با کسانی مثل آقای طباطبایی هم دل هستم.

شما در مباحث خود، از «نظریه حداکثری فرمان الهی» شاید بارها نام برده‌اید که آن را رأی عالمان دینی سنتی می‌دانید که اخلاق را در متون دینی جستجو می‌کنند، در مقابل از «نظریه حداقلی فرمان الهی» هم نام بردید که اخلاق را بدون مراجعه به متون دینی می‌فهمد. از نگاه شما، اخلاق و فقه، دو موضوع هنجارشناس موازی‌اند، که صرفاً اگر حداکثری حجیت دارد، حداقلی هم حجیت دارد، یا نه، اساساً فهم اخلاق از موضوعات، تقدم بر فهم فقهی دارد؟! یا ساده‌تر بپرسم، نظریه حداقلی، در مقابل نظریه حداکثری، تقدم دارد یا نه؟

من قائل به «نظریه حداقلی فرمان الهی» هستم. اما به این معنا که بیان می‌نمایم، و پیش‌تر هم بیان شد که به لحاظ وجودشناختی، دلالت‌شناختی و روان‌شناختی قائل به استقلال اخلاق از دیانت هستم، در عین حال به لحاظ معرفت‌شناختی نیز نوعی تعامل و رابطه دیالکتیکی و دیالوگی میان دین و اخلاق مشخصاً آنچه که عبارت است از «متن مقدس» مطمح نظر دارم. از همین رو در مسائلی چون حجاب سعی کرده‌ام با عنایت به متن مقدس، نسبت به پوشاندن موی سر و گردن، به لحاظ اخلاقی، متن ساکت است. از نگاه من نمی‌شود در چنین مواردی مستقل از متن سخن گفت، زیرا قائل به رابطه دیالوگی اخلاق و دین می‌باشم. به همین خاطر در مواردی که فهم روشمند از متن مقدس، به ما می‌گوید که فرض کنید همانند حجاب، متن ساکت است، یعنی به لحاظ باسته‌های اخلاقی پوشش سر و گردن از نگاه اخلاقی، متن ساکت است ما به شهودهای اخلاقی و عرفی مراجعه می‌کنیم. از این رو هم توجه به متن - که به عنوان یک مسلمان قرآن سند بالادستی مسلمانان است - دارم و هم اینکه ربط اخلاقی را بر می‌کشم و در مواردی که فرض کنید در قرآن آمده «ویلٌ للمطففین - وای بر کم‌فروشان» یا در باب اینکه اموال یتیمان را نخورید، در اینجا که بایسته‌های اخلاقی روشن است همان را قبول می‌کنیم، اگر روشن نباشد می‌کوشیم از روش‌هایی هرمنوتیکی می‌کوشیم با

ابزاری چون تفکیک ذاتیات و عرضیات دین و... و خوانش روشمند را استفاده کنیم تا روایتی از متن مقدس در دست داشته باشیم به لحاظ اخلاقی تقدم دارد و می‌توان آن را پیش بُرد.

پس از نگاه شما، «اخلاق» حجیت «معرفت‌شناسانه» دارد و می‌تواند در احکام شرعی نقشی «اثبات‌گرایانه» و «ابطال‌گرایانه» بازی کند؟

در این خصوص پاسخ من «هیچکدام» است. نخست اینکه ابطال‌گرایانه اگر معادل («Falsifiability» چنانکه پوپر به کار می‌برد) باشد که معطوف به تفکیک میان علم و غیر علم است، همچنین است «اثبات‌گرایانه» که پوزیتیویسم‌ها به کار می‌بردند و در مقابل توضیح علم تجربی از علم غیرتجربی بوده است. من بیش از اینکه در پی ابطال‌گرایی و اثبات‌گرایی باشم، به موازنه متأملانه به لحاظ معرفت‌شناختی (چنانکه آئودی می‌گوید) باور دارم. و این همان روند و آیند است، چون قائل به نظریه حداقلی فرمان الهی - به شرحی که آمد - هستم ما منفصل از متن نبوده و نیستیم، مثل یک واکنش شیمیایی که دو سوی آن در تعادل‌اند و از این سو به آن سو واکنش‌ها در حرکت‌اند، این نوعی نگاه به لحاظ معرفت‌شناختی است که من موضع مبنای‌گرایی معتدل (سازوارگرایی معتدل) را در این میان پذیرفته‌ام. از همین رو هم به شهودهای اخلاقی اولیه اعتنا می‌کنم، و هم در تعامل با متن می‌کوشم آن شهودهای اخلاقی اولیه را به محک متن بزنیم. لذا این نگاه، یک نگاه «موازنه متأملانه (reflective equilibrium)» است و کاربرد آن عموماً در «اخلاق» و «دین» و خصوصاً «اخلاق» و «فقه» است و به نظرم بایسته است که به قرآن، به عنوان کتاب مهم ما مسلمانان، رجوع شود.

آیا اخلاق که یک ابزار هنجارشناسی است، حکم او همانند حکم فقهی می‌تواند آمریت و نقشی الزام را بازی کند؟ یعنی اگر فقه مثلاً در کتاب الحدود احکامی را در ناهنجاری‌های اجتماعی بیان کرده و برای آن مجازات تعیین نموده، آیا اخلاق، حداقل آن طور که فیلسوفان اخلاق باور دارند، می‌تواند آمریت هم پیدا کند و خودش مجازات را (به عنوان هنجارشناس) منفصل از ابزار قانون تعیین نماید؟

در این مورد اگر به تعبیر شما، اگر منظور از آمریت، «ضمانت اجرا» است؛ خیر، اخلاق منفصل از قانون نمی‌تواند نقشی ایفا کند. به تعبیری مواردی از اخلاق که اگر این اخلاقیات به محاق برود و نظمی از جامعه به هم بخورد این ذیل قانون می‌رود و پشتوانه حقوقی خواهد داشت، همچنانکه قانون خود از جنس احکام باید و نباید است. به این معنا موارد اخلاقی، در قانون جای می‌گیرد و مابقی آن اینطور نیست، با این حال به سلامت روان افراد و پاکیزه بودن جامعه بیشتر کمک می‌کند

ولی سبقة قانونی ندارد. همچنانکه «دروغ» مجازات قانونی ندارد، ولی مواردی از دروغ مثل شهادت را می‌توان مجازات قانونی کرد. در اینجا شاید بتوان گفت همه اخلاقیات در دل قانون نمی‌رود و چنانکه اشاره کرده‌ام حداقلی، بخشی یا کف اخلاقیات که بدون آن‌ها نظم جامعه به هم می‌خورد، پشتوانه قانونی پیدا می‌کند. همینطور که احکام فقهی به صرف فقهی بودنشان ضمانت اجرایی در جهان جدید ندارند زیرا با احوال، شرایط زمین و زمانه ما به دلیل اینکه چنین قوانینی شکل نمی‌گیرند قابلیت اجرا شدن ندارند. در جهان گذشته این چنین بود که ما قانون نداشتیم و همین احکام فقهی اجرا می‌گشت، اما در روزگار کنونی ما «قانون» داریم و «Nation-state» هستیم، برخلاف مثلاً طالبان کنونی که دولت-ملت نیستند و احکام فقهی بر اساس تشخیص خودشان اجرا می‌شود و افرادی که در این دارا سلام دارند زندگی می‌کنند باید خود را ملزم به رعایت این احکام بدانند، در کشور ما و خیلی‌های دیگر که ساختار سیاسی دولت - ملت است، احکام فقهی مادامی که صورت قانونی پیدا نکنند ضمانت اجرایی ندارند و باید به صورت موارد حقوقی و قانونی در بیابند تا شهروندان به آن عمل کنند.

محمد حسین نائینی که از فقیهان طراز اول شیعه در دوران معاصر، باور دارد که گاهی ما نمی‌توانیم ملازمه‌ای میان حکم عقلی و حکم شرعی ایجاد کنیم، مانند اینکه عقل و شرع هر دو با عدالت رفتار کردن را خوب و واجب می‌دانند، اما در جایی که خداوند گفته است «نماز واجب است» و عقل هم می‌گوید «اطاعت از خدا خوب یا واجب است»، در اینجا عقل سرچشمه شرع می‌شود و نائینی می‌گوید دیگر نیازی به بیان حکم شرعی نداریم، اما گاهی عقل و اخلاق ربطی را با شرع و فقه پیدا نمی‌کند، مثل تعداد رکعات نماز که امروزه پاره‌ای از مورخان می‌گویند عرفی است، حال پرسش من این است که در این سه وجهی که بیان شد، چه شاخص‌هایی وجود دارد که ما بدانیم که «اخلاق متقدم بر شرع است» یا «اخلاق ملازم با شرع است» یا «اخلاق در حوزه شرع دخالت نمی‌کند»؟

من پیرامون شقوقی که انجام داده‌اید، یعنی: ۱. اخلاق مقلّم بر شرع ۲. اخلاق ملازم با شرع و ۳. اخلاقی که در حوزه شرع دخالت نمی‌کند، می‌توانم اینگونه پاسخ بگویم. همان بحثی که پیش‌تر پیرامون مورال رورنس اینجا به کار ما می‌آید. مثال خوبی هم زده‌اید، مانند تعداد کعات نماز. احکام فقهی اعم از آنچه که در باب معاملات و عبادات آمده، در باب معاملات یعنی احکام فقهی - اجتماعی آشکارا ربط اخلاقی دارند زیرا مربوط به مناسبات و روابط با دیگران‌اند و مورال رورنس را می‌توان در اینجا سراغ گرفت. از همین رو من در این کتاب (زمین فقه و آسمان اخلاق) به پاره‌ای از موضوعاتی چون حجاب، ارتداد، ازدواج عرفی و... اشاره کرده‌ام. زیرا مناسب روابطی است که

امروزه در جامعه و به تعبیری در «شهر» می‌گذرد و ربط اخلاقی دارد. پس احکام فقهی و اجتماعی در ترازوی اخلاق توزین می‌شود که «ربط اخلاقی» داشته باشند. چنانکه پیش‌تر هم بیان کردم در باب تقدم و تأخر اخلاق و فقه و نسبت‌شان از موازنه متعاملان به معنای معرفت‌شناختی کلمه سراغ می‌گیرم و آن رابطه دیالوگی را مدنظر قرار می‌دهم.

در این مثالی که زده اید و مانند آن، اخلاق ربط به فقه ندارد. یعنی اگر شخصی نماز خود را چه سه رکعتی یا چه ده رکعتی بخواند، این‌ها ربط اخلاقی ندارند. البته اگر مثلاً نماز ده رکعتی تکلیف فوق طاعت باشد، این تکلیف اگر به بدن آسیب بزند اینجا ربطی اخلاقی پیدا می‌کند. اساساً عموم احکام عبادی، ربط اخلاقی پیدا نمی‌کنند. در واقع ذیل عناوین اخلاقی قرار نمی‌گیرند. به عبارتی در همان دستگاه اخلاقی دیوید راس، ذیل عناوینی چون «آسیب رساندن به دیگران»، «آسیب رساندن به خود»، «عدالت»، «مهربانی» یا «وفای عهد» قرار نمی‌گیرد و ربط اخلاقی هم پیدا نمی‌کنند. هرچند به لحاظ شرعی انسان باورمند مکلف است که نماز بخواند و این در حوزه عموم و خصوص من وجه بودن احکام شرعی است که ربط اخلاقی ندارند؛ یا به عنوان مثال اینکه شخصی وقتی می‌خواهد گوسفندی را ذبح کند، باید آن حیوان رو به روی قبله باشد، این هم ربط اخلاقی ندارد زیرا بودن یا نبودنش مربوط به حوزه اخلاقی است، همین‌طور که اگر کسی نماز خود را ۱۰ رکعت بخواند ذیل «بی‌اخلاقی» تعریف نمی‌شود و این موارد متضمن نقض عدالت یا آسیب رساندن به دیگران نیست. به صورت خلاصه، در حوزه‌هایی که ربط اخلاقی وجود دارد، ما حکم فقهی را در ترازوی اخلاق توزین می‌نماییم، و مواردی که مثال‌اش آمد و ربط اخلاقی ندارند، داوری اخلاقی هم انجام نمی‌دهیم زیرا در این موارد اخلاق مسکوت است.

فقیهان شیعه اعتزالی‌اند، یعنی حُسن و قُبْح را قبول دارند که عقل هم می‌فهمد و مانند اشاعره فکر نمی‌کنند. هرچند بیان کردند که «عقل» زمانی در مثلاً حُسن و قُبْح حجیت دارد که قطع و یقین داشته باشد. که البته در بحث قطع و ظن در اصول فقه، مفصلاً بحث کرده‌اند و در آخر به این نتیجه می‌رسند که «عقل ظنی» است یا «یقینات عقلی» را محدود می‌دانند. به همین خاطر فقیهان در اصول فقه معتزلی و در فقه اشعری می‌شوند و فتاوی می‌دهند که هیچ توجیه اخلاقی نمی‌تواند داشته باشد. پرسش من این است که آیا عقل که مهم‌ترین موضوعات اخلاقی پیرامون ما را می‌فهمد، - البته با توجه به تقسیم‌بندی عقل به کلی و جزئی - یقین آور نمی‌تواند باشد؟ اینکه در اصول فقه فقهاء معتزلی‌اند و در فقه اشعری می‌باشند را من هم از پاره‌ای فقیهان و فقه‌پژوهان شنیده‌ام. ایامی که در دانشگاه مفید قم تدریس می‌کردم، دوستان طلبه و فقه پیشه‌ای را می‌دیدم و با یکدیگر گفتگو می‌کردیم. به خاطر دارم یکی از فقیهان فلسفه خوانده هم که دکتری

فلسفه دارد، به من همین مضمون را بیان می‌کرد و حالا به تعبیری که در ادامه بحث می‌شود، فتاوی‌ای می‌دهند که لزوماً توجیه اخلاقی ندارد. اما همین قصه که بحث یقینیات و ظنیات و کثیری از فقیهان در اصول معتزلی‌اند و در فقه اشعری، من داوری‌ام این است که قائل به یقینیات نیستم و یقینیات عقلی بسیار محدود است، و چیزی در حد گزاره‌های بدیهی می‌باشد، در این حد که «من می‌دانم جهانی خارج از من وجود دارد». اگر از تعبیر ویتگنشتاین بخواهم استفاده کنم، «جهان تصویر ما»، و آن گزاره‌های ابتدایی و بیسیک و اعم از آنچه که در ریاضیات و منطق آمده، این‌ها را اگر از روی مسامحه بتوان گفت یقینی، یعنی به لحاظ معرفت‌شناختی حجیت زیادی برایشان قائل باشیم با این تعبیر که کسی در آن‌ها تردید و شک نمی‌کند، مابقی داوری‌های عقلانی ما به نزد من می‌توانند مشمول صدق و کذب واقع بشوند و حجیت معرفت‌شناختی‌شان کم و زیاد بشود.

نیز تقسیم‌بندی به عقل کلی و جزئی در اینجا زیاد مدخیلیتی ندارد. من به اقتضای آنچه که گفتم، یعنی در حوزه معرفت‌شناختی موضع مبنایگرایانه و سازوارگرایانه معتدل را می‌پذیرم، در باب شهودهای اخلاقی هم باور دارم که این‌ها خطاپذیرند، به این معنا که وقتی ما از شهودهای اخلاقی یا شهودهای فقهی که عبارت است از ادراکات فقهی که تصویر و تلقی مستنبط از شریعت و ناظر به مقام «اثبات» است، تمامی این‌ها خطا پذیر است و یقینی نمی‌باشد. از این رو در بازخوانی انتقادی آنان هستیم، یعنی در کار موازنه بخشیدن و سراغ گرفتن از نسبت میان فقه و اخلاق به معنایی که عبارت است از لحاظ کردن شهودهای عرفی - اخلاقی در حجیت معرفت‌شناختی احکام فقهی، در آنجایی که که ربط اخلاقی وجود دارد.

ما در مسائلی چون حجاب که هم مقالاتی در مورد آن نوشتید، دو رویکرد کلی داریم. یک نظریه پاره‌ای از نواندیشان دینی و فقیهان است که حجاب را واجب شرعی نمی‌دانند، و یک نظریه‌ای که مشهور فقیهان مذاهب اسلامی است، مبنی بر واجب بودن حجاب شرعی. شما در مقالات حجاب، وقتی مواجهه پیدا می‌کنید با آیات، اگر فرض شما این باشد که «حجاب واجب شرعی» است و داوری اخلاقی و حکم اخلاقی، حکم شرعی را «ابطال» می‌کند، در نتیجه پذیرفته‌اید که شریعت و دین تاریخی‌اند و حکم آنان با فهم اخلاقی ما تغییر می‌کند. اما اگر فرض شما این باشد که «حجاب واجب فقهی» است، داوری و حکم اخلاقی تنها برداشت مشهور فقیهان از حجاب را «ابطال» می‌کند و به عبارتی شرعی بودن حجاب را دیگر نقض نمی‌کند بلکه تفسیر می‌نماید. شما در این مورد، که حجاب را تنها به عنوان مثال آوردم نه موضوع، چگونه فکر می‌کنید؟ داوری و حکم اخلاقی، نقض کننده یا مفسر حکم شرعی است؟

نکات خوبی در پرسش آمده و اتفاقاً در مناظراتی که دو ماه پیش دربارهٔ حجاب داشتم، این نکات را آوردم و به مرور مسأله برای من روشن تر شده است. بحث من دربارهٔ حجاب، اولاً بحث اخلاقی است و بحثی فقهی نمی‌باشد. اینکه حجاب واجب شرعی است یا نه، جمهور فقها می‌گویند واجب شرعی است، و اقلی از آنان هم باور دارند که حجاب واجب شرعی نیست، همانند مرحوم احمد قابل و فقیهان دیگر. من فقیه نیستم و ورود فقهی در این موضوع نکرده‌ام. در عین حال از نگاه فقه‌شناسانه که تفاوت نگاه فقهی و فقه‌شناسانه برای ما مکشوف است، به این صورت که نگاه فقه‌شناسانه ناظر بر آراء فقهی در تاریخ فقه است و نشان می‌دهد در دل فقه چه گذشته است، برای من کمک کننده است و توضیح می‌دهد که از این نگاه جواز عدم پوشش سر و گردن قائل فقهی دارد، حال یک نفر، هجده نفر یا صد و هشتاد نفر باشند. در اینجا مسلماً کسی که فقیه است و مشخصاً مرحوم احمد قابل مجتهد بود و تشخیص فقهی داده بود، برای بحث من از منظر فقه‌شناسانه کفایت می‌کند. اما آنچه که من به آن پرداخته‌ام و عنوان کتابم هم چنین است، در واقع توزین اخلاقی حکم حجاب بوده است و داوری من چنین بوده که نپوشاندن سر و گردن قبح اخلاقی ندارد. از این لحاظ اگر کسی از نگاه فقه‌شناسانه موضوع را بنگرد، من کار فقه‌شناسانه هم کرده‌ام، یعنی برجسته کرده‌ام و نشان داده‌ام که این نگاه به حجاب، فقهی به آن قائل است، و این در تناسب با کار من دربارهٔ بحث اخلاقی است. در این راستا هم نشان داده که در قرآن هم قصهٔ پوشش سر و گردن توضیح اخلاقی ندارد و مسکوت است.

ماحصل چنین بحثی اینطور است که می‌تواند مباحث و استدلال‌های اخلاقی من در آراء فقیهان تأثیر بگذارد و آنان از نگاه فقهی سخن بگویند، اما من چون فقیه نیستم، راجع به حکم شرعی حجاب سخنی نمی‌گویم و آن را فقیهان باید سخن بگویند و من صرفاً در کسوت یک نواندیش دینی به این پرسش پرداخته‌ام. احتمال دارد طی دهه‌های آینده امثال آقای قابل، اگر این استدلال‌ها را موجه بی‌انگارند بیشتر بشوند و این آراء اخلاقی در احکام فقهی ریزش کند و در نتیجه رأی فقهی خودشان را تغییر بدهند. در این صورت بحث‌های نواندیشانه و اخلاقی در احکام شرعی تأثیر می‌گذارد. در عین حال تحقیقات تاریخی مؤید این مباحث است، نمونهٔ آن کاری است که آقای امیر حسین ترکاشوند در این خصوص کرده و من در کتابم به آن ارجاع داده‌ام و من از این جهت سویه‌های فقه‌شناسانه مطالب خود را برجسته کرده‌ام.

فقیهان فتوا داده‌اند که «اگر مسلمانی از یک نامسلمان اموالی را سرقت کند، یا با فریب و ربا از او بگیرد، مسلمان گناهی مرتکب نشده و نیازی نیست آن اموال را برگرداند»، این فتوایی است که عقل و اخلاق حکم به ناروایی اش می‌دهد، حداقل آنطور که ما می‌فهمیم، و اگر مسلمانی

به این فتوا عمل کرد، دچار بی‌اخلاقی شده است. آیا به نسبت رفتار مکلف به حکم فقهی و فقیه که حکم را صادر کرده، می‌تواند نتیجه گرفت که آن فقیه هم دچار بی‌اخلاقی شده است؟ همچنانکه خود شاهدید در زمانه‌ای به فتوای «کشتن مرتد است» جامعه عمل پوشانیده شده است.

در باب این پرسش، به نظر باید در این خصوص با او گفتگو کرد و نسبت میان فقه و اخلاق را برجسته کرد. همچنانکه می‌دانید، من در همین کتاب (زمین فقه، آسمان اخلاق) در خصوص ارتداد استدلال اخلاقی کرده‌ام که حکم فقهی ارتداد، در روزگار کنونی غیراخلاقی است. به خیلی از فقیهان اگر چنین بگویید، بیان می‌کنند که ما مطابق با مبانی استدلال و استنباط کرده‌ایم. لذا در این خصوص که آیا فقیه خود دچار بی‌اخلاقی شده است، توقف دارم. اما کار او، به این معنا که با چه انگیزه‌ای چنین نظری می‌دهد مهم نیست، مهم این است که او در مقابل این مسأله که به عنوان مثال «ستاندن جان دیگری غیراخلاقی است، خصوصاً در مواردی مثل قصه ارتداد و سبّ النبی که شاهد قرآنی هم ندارد»، و زمانی که یک نواندیش دینی از منظر اخلاقی با فقیهان گفتگو می‌کند باید دید که چه پاسخی می‌دهد. به نزد من، احکامی چون ارتداد، سبّ النبی و مباحته، غیراخلاقی‌اند و کسانی که چنین می‌گویند با شهودهای عرفی - اخلاقی ما ناسازگارند و در روزگار کنونی دخل و تصرفی در احکام باید پدید بیاید. در خصوص کشتن سبّ النبی، محمد فاضل لنکرانی - که پسر ایشان هم حکم‌اش را پی گرفت و حتی پیام تبریک هم منتشر کرد - شوربختانه در تاجیکستان ناموجه است. در خصوص خود فرد، نمی‌دانم، اما می‌توان گفت که فقیه پروای شهودهای اخلاقی را چنانکه می‌بایست نداشته است. ضمن اینکه چون معطوف به این بحث نیستند و در داخل این پارادایم نفس نمی‌کشند، خصوصاً فقیهان سنتی، بعضاً با این مباحث آشنایی ندارند و ذهن‌شان معطوف به رابطه میان دین و اخلاق نیست، در نتیجه چنین فتاوایی نیز داده‌اند. آنان مراً احکام فقهی را استنباط کرده‌اند و با مکلفین در میان نهاده‌اند. در اینجا رویه و فتوایی که به آن رسیده‌اند را می‌توان نقد اخلاقی کرد. در عین حال، زمانی که افرادی با انگیزه‌های سیاسی این کار را می‌کنند، این مواقع می‌شود که داوری اخلاقی درباره شخصیت‌شان کرد. یعنی اگر کسی به عنوان مثال، در جهت مقاصد سیاسی بخواهد دگرانديشان، نوانديشان و مخالفان خود را سرکوب کند، به خصوص که چون حکومت‌ما، حکومتی دینی است، می‌توان آن را نقد اخلاقی کرد؛ همچنانکه در داخل ایران، بسیاری کسانی که در نقد دینی چنین رویکردهایی - حتی از مدافعان حکومت - قلم زده‌اند. به عبارتی این موارد بستگی دارد به اینکه آن فقیه از چه منظری این حکم را داده است، به این سبب است که بر روی گفتگو با آن فقیه تأکید دارم تا قصه منقح‌تر شود؛ و بیشتر ناظر به فرآورده‌هایی است که این فقه به دنبال خود دارد.

نکته دیگر اینکه در بحث نسبت میان روایات و آیات، مسأله مهمی است. در همین کتاب مقاله‌ای پیرامون این موضوع نگاشته‌ام. در این بحث سعی کرده‌ام نسبت میان روایات و آیات را روشن نمایم. به خصوص در آنجایی که فهم روشمند از متن مسکوت است، توضیح داده‌ام به اقتضای اخلاق باور برکشیدن احکامی که متضمن ستاندن جان کسی است، در متن مسکوت است و هرچقدر که در این خصوص روایاتی داشته باشیم، از نگاه من باید آنان را به قرآن برای محک عرضه کرد. این عرضه را هم اخلاق عملی، و هم اخلاق باور اقتضا دارد. آنچه که تا کنون بحث کرده ایم، به باور فیلسوفان، «دلایل راهنمایی عمل» است و این نکته، حاوی «دلایل راهنمایی نظر» می‌باشد. نظراً این را عرض می‌کنم، زمانی که متن قرآن سندبالادستی اسلام است و درک عمومی مسلمانان هم چنین است، باید به لوازم آن پایبند بود، و یکی از لوازمش این است که در موارد مهمی چون حفظ جان، نسل، آبرو، اموال و... متن مقدس در باب انجام امری ساکت است، و شهودهای عرفی - اخلاقی هم به ما نشان می‌دهند که باید از این احکام دست کشید، در نزد من، نباید این‌ها را جدی گرفت. این بحث مکمل مباحثی است که پیش‌تر بیان کردم.

اصوليون باور دارند که «عقل ظنی» است، به همین دلیل داوری عقل درباره مسائل و موضوعات مربوط به اخلاق را نمی‌پذیرند، اما با پاره‌ای از روش‌های معرفت‌شناسانه (هرچند قابل مناقشه) باور دارند که «متن می‌تواند قطعی باشد»، لذا بر اساس پیش فرض‌های اشتباه «متن ظنی» را به «عقل ظنی» ترجیح می‌دهند. نکته مهمی که اینجا وجود دارد، این است که ما در هر صورت با «ظن» طرفیم، به لحاظ معرفت‌شناسی، «ظن» در مکاتب معرفت‌شناسی غرب، چه مقدار اعتبار دارد؟ می‌خواهیم بدانیم داوری اخلاقی ما، که مبتنی بر اصول استنباطی فقیهان نیست، چه استدلال‌هایی دارد که «ظنی» نباشد؟

در باب عقل ظنی و اینکه ظن در مکاتب معرفت‌شناختی غرب چه اعتباری دارد، من می‌توانم بگویم که ظن همان «حجیت معرفت‌شناختی اولی (prima facie justification)» است و زمانی که از فیلترهایی عبور می‌کند و در موانعی چک و بازبینی می‌شود، بدیل به «باور یقینی» می‌شود. به این خاطر شهودهای اولیه تا این حد، موجه اند. در اینجا داریم درباره شهودهای اخلاقی صحبت می‌کنیم. در واقع در میان منابع پنجگانه معرفت، اگر از معرفت‌شناسان بپرسید هم شهود، ادراک حسی، ایتیشن، تستیمونی، اینتاسرکشن، همه این‌ها فرآورده‌هایشان حجیت معرفت‌شناختی اولیه دارد، و بعد اگر از منابعی رد بشوند، به عنوان مثال اگر شهودهای اخلاقی اولیه‌ای همراه با خشم بوده باشد و بر اساس آن داوری اخلاقی کرده، آن زمان می‌توان آن را فیلتر کرد تا به داوری موجه‌تر رسید. در واقع اعتبار اولیه دارد و بعد با یک روش که نوعش موازنه متاملانه است می‌توان به داوری موجه‌تر

هم رسید. به تعبیری داوری های اخلاقی ما، ابتدائاً ظنی اند (حجیت معرفت شناختی اولیه دارند)، اما این قابل زیاد شدن و کم شدن است. اما زمانی که این موضوع را در حوزه احکام فقهی دنبال می کنیم، هرچند جاستی فیکیشن است ولی زمانی که در فرایند گفتگو اجماع می شود و حاوی شهودهای عرفی - اخلاقی است، می توان آن را پیش برد و سوق داد. این دقیقاً چیزی است که در فرایند استنباط فقیهان متعددی غایب است؛ آن روش موازنه متاملانه را پیش نکشیده اند و استفاده نکرده اند. از این جهت استنباط هایشان کامل نیست زیرا روش موازنه متاملانه جامع الاطراف بوده و در روش استنباط فقیه دیده نمی شود، در حالی که باید فقیه در این روش را در داوری فقهی خود در نظر بگیرد و این یک «باید» روش شناختی است.

باور ما همیشه باید علاوه بر اینکه به لحاظ معرفتی «صادق موجه» باشد، دارای معنای مؤثری هم باشد. حداقل اخلاق باور، ما را از باوری که فاقد معنا (حداقل برای ما) است، منع می کند. در متشرع بودن هم باید فرد معنا به نحوه زیست دینی اش بدهد. همین که قرآن هم اشاره می کند که نماز از فحشا و منکرات شما را باز می دارد، اگر باز ندارد، نماز فاقد معنا خواهد بود و عمل مکلف می شود صرف تعبد و در اینکه تعبد هم معقول باشد، مناقشه های زیادی وجود دارد. اما پرسش من این است که، آیا با این فرضیه که اگر باور ما، بر اساس تغییر جو فرهنگی و عرفی و... از معنا تهی شد، و با فرض گرفتن اینکه تکلیف متعبدانه و فاقد معنا معقول و معرفت بخش نیست، آیا می توانیم بگوییم که «اگر شخص دینداری، تکالیف خود را فاقد معنا و معرفت دید» اخلاقاً وظیفه دارد از آن عمل دست بشوید؟

در باب معرفتی که صادق موجه است و کنش های دینی که از متشرع صادر می شود، مانند نمازی که قرار است مکلف را از فحشا و منکر دور کند، دو معنا را در اینجا باید تفکیک کرد. در باب عبادات زمانی شما به لحاظ تحت اللفظی پیرامون نحوه تبعیت از احکام شریعت سخن می گوئید. من در کتاب «آبی دریای بیکران» دو نوع مواجهه با احکام عبادی را از یکدیگر تفکیک کرده ام. یکی آن معنای متعارف است، و دیگری آن تلقی معناکاوانه و معنایابانه است. معنای تحت اللفظی این است که افرادی صرف همین عبادات را می پذیرند و عمل می کنند، و به تعبیر دکتر عبدالکریم سروش، «دینداری معیشت اندیشانه» دارند، نمی توانیم به آنان بگوییم که اگر در فعل عبادی خود معنایی نمی بینی، دست از عبادت بردار. این بحث همانطور که گفتم سطوح مختلفی دارد. یعنی کسی می تواند به معنای تحت اللفظی عبادات را به جا بیاورد و در ساحت ژرف تری مواجهه معناکاوانه و معنایابانه از آن عبادت داشته باشد. اما اگر به این دو می نرسید اخلاقاً وظیفه ای ندارد که از اوّلی هم دست بشوید. زیرا ممکن است کسی رفته - رفته از آن عبادت، به معنا برسد. و اینجا معنا صرفاً مواجهه ای

است که می‌تواند فردی را تبدیل مزاجی کند و تحوّل در درون خود پدید آورد. از این جهت است که می‌گوییم، مکلف به احکم تحت اللفظی، تکلیفی اخلاقی ندارد که چنین نکند. به عنوان مثال، می‌توان روزه را سه نوع تفکیک کرد: ۱ روزه بدن ۲ روزه زبان و ۳ روزه روان. ساحت دوم و خصوصاً سوم که از جنس اتفای تموجات ذهنی است، آن مواجهه معنکاونه با موضوع روزه است.

فهم عرف از اخلاقیات، قطعاً در گسترش اخلاق در جامعه تأثیرگذار است. عرف از معروف و منکر یک چیز می‌فهمد و برای آن شواهد اخلاقی دارد و فقه همانطور که می‌داند از معروف و منکر، چیز دیگری می‌فهمد. به عنوان مثال، امروزه بی‌حجابی حداقل در آرای اکثریت مردم، بی‌اخلاقی و هنجارشکنی محسوب نمی‌شود اما فقه بی‌حجابی را بی‌اخلاقی و هنجارشکنی می‌داند. در اینجا که صرفاً محل نزاع اخلاق عرفی با فقه است، به نظر شما، شهود اخلاقی جامعه باید ملاک باشد، یا استدلال دینی فقیهان؟!

چنانکه پیش‌تر در این مصاحبه هم آمد، من گمان می‌کنم تعاملی میان فقه و اخلاق باید مدنظر ما باشد. اتفاقاً فقه بی‌حجابی، یعنی نپوشاندن موی سر و گردن را به جای آنکه بگوید بی‌اخلاقی است، می‌گوید متضمن عدول از فرامین خداوند است. یعنی برای توضیح اش، استدلال فقهی اقامه می‌کند. شاید در پرتو همین بحث‌های نواندیشی دینی، طی یکی دو دهه اخیر است که ربط و بحث میان فقه و اخلاق برجسته شده و چنانکه من در نوشته‌های خود آورده‌ام، تلاش کرده‌ام برای توضیح این امر که اگر هم قرار است امری ذیل داوری اخلاقی قرار بگیرد، «عفت» و «بی‌عفتی» است و اینکه آیا بی‌حجابی معادل بی‌عفتی است؟. که این موضوعات هم فقهی نبوده و باید این بحث شود که عفت بی‌اخلاقی است، یا آزادی. من گمان می‌کنم در حوزه‌های عمومی، ملاک شهودهای عرفی - اخلاقی است که بعداً قانون می‌شود. هم اینک بحثی چون حجاب، هر چند ماده قانونی دارد و در پی آن قانون حجاب اجباری است، اما این قانون ناعادلانه است زیرا متناسب با شهودهای عرفی - اخلاقی جامعه نمی‌باشد. کثیری از خانم‌های محجبه هم با این قانون مخالف‌اند. برای اینکه قانون قصه نظم مدینه و جامعه است و در نسبت قانون و هنجارشکنی، باید تأسی به شهودهای عرفی - اخلاقی شود. به نظر من در بحث امر به معروف و نهی از منکر، آنچه که در سطح جامعه می‌گذرد و مؤقن آن را در قانون می‌خواهد بیاورد همین شهودها - به نحو اجماعی - است و در جوامع قانون محور، منکر آن چیزی که است که در قانون سخن از آن می‌رود و باید از این هنجارها پیروی کرد؛ البته به شرطی که خود آن قانون عادلانه باشد، و کثرت نحوه‌های زیستی هم به رسمیت شناخته شود. ما زمانی که از «هنجار» سخن می‌گوییم، باید بدانیم که رعایت حقوق اقلیت هم خود «هنجار» است. حال شما شاید بگویید اقلیتی می‌خواهند به دیگران تیراندازی کنند، در اینجا دو مسأله وجود دارد؛

اول اینکه رعایت حقوق باید طرفینی باشد، یعنی آن حقوق اساسی که هر انسانی بدون در نظر گرفتن باور، رنگ، نژاد، ملیت و مذهب دارد باید طرفینی رعایت شود، دوم اینکه منظور اقلیتی هستند که حقوق دیگران را نیز پاس بدارند و در حریم شخصی و حقوق اساسی افراد دیگر، دخالت نکنند. من در این موارد باور دارم که فقه باید کاملاً در تناسب با اخلاق باشد. ضمن اینکه در مواردی چون حجاب اجباری، فقیهان سنتی، چه قبل از انقلاب و چه بعد از انقلاب بعضاً با آن هم داستان نیستند. قبل از انقلاب با اینکه نفوذ مرجعیت بیش از الان بود، به خصوص در زمان آقای بروجردی، او هیچگاه فشاری برای اجباری کردن حجاب نیاورد، همچنانکه بعد از او هم مراجع با نفوذی چون مرعشی، گلپایگانی و شریعتمداری چنین درخواست‌هایی نداشته‌اند. بعد از انقلاب نیز هم همین است؛ کثیری از مراجع سنتی که با حاکمیت زاویه‌های عمیقی دارند، مخالف با حجاب اجباری‌اند با اینکه آنان هم در مسلک دینداری سنتی، کمتر از مراجع حامی حاکمیت متشرع نیستند.

رابطه اخلاق با شریعت (یا فقه) سه وجه دارد: ۱. حکم اخلاقی، حکم شرعی / فقهی را تأیید می‌کند ۲. حکم اخلاقی، حکم شرعی / فقهی را ابطال می‌کند ۳. دایره موضوع حکم اخلاقی از دایره موضوع احکام فقهی خارج است. تکلیف ما وجه اول و دوم مشخص است، در اولی اخلاق تأیید کننده و در دومی اخلاق ابطال کننده است. در هر دو وجه، اخلاق تقدم دارد. سؤال مهم این است که تقدم اخلاق در اثبات‌گرایی و ابطال‌گرایی است، یا آن وجوهی که اخلاق و فقه با یکدیگر تعارض ندارند را هم شامل می‌شود؟

در باب پرسش و شقوقی که آورده‌اید، بگذارید اینطور جواب بدهم که گاهی پرسش، با نگاه معرفت‌شناختی طرح می‌شود. البته می‌دانید که من از تعبیر ابطال و اثبات در این سیاق استفاده نمی‌کنم. دلیل‌اش را در پاسخ به پرسش‌های پیشین بیان کردم، خصوصاً که اگر منظور از این تعابیر، معادل انگلیسی آن‌ها – که در حوزه فلسفه علم به کار بسته می‌شود – باشد. در عین حال تصور می‌کنم به اقتضای موازنه متاملانه خواننده‌ام، کاری که اینجا انجام می‌شود چنین است که میان شهودهای عرفی – اخلاقی و فهم و روایت روشمند سنت دینی در روند و آیند می‌باشیم. در این نگاه متن مقدس نسبت به امری مسکوت است مانند مسکوت بودن‌اش به بایستگی پوشاندن موی سر و گردن. یک مواردی هم وجود دارد که شهودهای عرفی – اخلاقی با روایت و فهم روشمند از متن هم سازوار هستند، مانند نیکی به پدر و مادر. در قسمت سوم، من اینگونه می‌فهمم با نگاه به قرائت حداقلی از رابطه میان دین و اخلاق، اگر این چنین باشد، مطابق با این تصویر اگر شهودهای اخلاقی اولیه ما داوری‌ای دارد و روایتی از متن مقدس در آن موضوع قرائت دیگری دارد، و به نوعی این قرائت اولیه از متن مقدس حجیت معرفت‌شناختی اولیه دارد، این تعارف و تخالف اولیه را اگر می‌بینیم و

شهودهای عرفی - اخلاقی نیز این چنین‌اند، آن زمان می‌شود متن را به نحو دیگری و البته روشمند مانند تفکیک ذاتیات و عرضیات، تخته بند کردن احکام به زمان و مکان یا نگاه تاریخی به حکم، تفسیر کرد. اینجا باید بیان کنم که من کوشش‌ام، حُقه کردن رأی خود به متن نیست، از همین رو روی «روشمند بودن» تأکید می‌کنم؛ منظور این است که پیش برویم و از ابزار و ادوات هرمنوتیکی استفاده نماییم تا بتوانیم چه بسا (البته به نحو قضیه شرطیه) در حدّ مقدور تفسیرمان از متن را تغییر دهیم و طوری غیر از نحوه متکلفانه و جبری بفهمیم. اما اگر چنین نگاهی به ما دست نداد، ما باید به همان نظریه حداقلی فرمان الهی بازگردیم، تا به نوعی دیگر روایتی منقح یا موجه از متن داشته باشیم.

در خوانش سنتی از دین، که پاره‌ای از نتایج آن را در این کتاب بررسی کردید، ما با یک خوانش ایگوئیستیک (خودمحوری) مواجهیم، یعنی هرچه منافع می‌تواند وجود داشته باشد، برای هم‌کیشان و هم‌دینان و هم‌مذهبان خود ماست و ما برای غیر خودمان، ارزشی قائل نیستیم. در حالی که اخلاق فارغ از کیش و آیین هم ایگوئیستیک (خودمحوری) و هم آلتروئیستیک (دیگرمحوری) است. هم خود شخص را مدنظر قرار می‌دهد، و هم دیگری را که هم کیش و هم دین نیست را سود می‌رساند. در روایتی از امام علی (ع) بیان شده که خودپسندی و خودگزینی، «عقل» را محدود می‌کند: «عُجِبُ الْمَرْءُ بِنَفْسِهِ أَحَدُ حُسَادِ عَقْلِهِ»، اگر بپذیریم که گرایش ایگوئیستیک در دین، که خلاف عقل و اخلاف است، آیا می‌توان پذیرفت که اخلاق، فقه ایگوئیستیکی را مطلقاً دارای حجیت معرفت بخش برای جامعه نمی‌داند؟

درباره نگاه خودمحوری و دیگرمحوری که آورده‌اید، مایل هستم نکاتی را توضیح بدهم: اینکه برای هم‌کیشان و هم‌دینان ارزش قائلیم و برای دیگران نه، هم می‌توان توضیح الهیاتی و هم توضیح اخلاقی داد. در نگاه الهیاتی و رفتار با دیگران که می‌تواند اهمیت‌اش کم بشود این است که دیگران را رستگار ندانیم، در درون مذهبی اهل سنت و در فرامذهبی مسیحیان و پیروان دیگر ادیان، مثال‌هایش هستند. نمی‌گوییم منطقاً اگر کسی انحصارگرا (Monopoly) باشد نمی‌تواند به دیگران راه بدهد، اما از آنجا که شخصاً پلورالیست هستیم و به لحاظ الهیاتی کثرت‌گرا می‌باشم، تصور من این است که این به لحاظ الهیاتی قابل توجه است. زیرا هستند کسانی که انحصارگرا هستند ولی در مواجهه با حقوق دیگران، لیبرال هستند یا نسبت به این حقوق گشودگی دارند و دیگری محوراند. در نگاه غیرالهیاتی قصه خودپسندی مذموم است، و باید درباره خودپسندی دو چیز را از هم تفکیک کرد: ۱. خودمحوری روانشناختی 2. (psychological egoism) خودمحوری عقلانی (rational egoism). (egoism) اولی یعنی خود را برکشیدن و در پی سود و دفع ضرر شخصی بودن، این خودمحوری

روانشناختی و امری مذموم است، اما خود محوری عقلانی، یعنی حرمت نفس (self-esteem) را بر کشیدن و دوست داشتن خود، و اتفاقاً اگر از پی دوست داشتن خود به دیگران بپردازد و گشوده باشد، امر ممدوحی است. به قول حافظ:

ای نور چشم دیده سخنی هست، گوش کن
چون ساغرت پر است بنوشان و نوش کن

در قصه «پُر بودن ساغر» من اینطور می‌فهمم که شخصی خود را دوست بدارد و به این معنا خودمحور باشد به صورتی که عزت نفس داشته باشد. در روان‌شناسی مثبت‌گرا نیز شفقت بر خود (self-love) کاملاً با خودمحوری عقلانی آمیخته است. حال با این توضیحات، اگر کسی بگوید خود محوری شخصی امر روایی است، که من فقط کسب سود و دفع ضرر شخصی را در نظر بگیرم، هم خودمحوری روان‌شناختی مذموم است، و هم احکامی در فقه که به این معنا دیگری محور نباشند. اما اگر چنین نباشد، مانند مواردی که فقه به حفظ جان توصیه کرده است، و یک خودمحوری عقلانی را بیان می‌کند، که عالمان اخلاقی هم بر آن صحه می‌گذارند، پذیرفتنی است. و اگر خودمحوری روان‌شناختی در فقه وجود داشته باشد، به صورتی که آن قدر عمیق باشد تا جای برای دیگری نباشد، و دیگر پذیر نباشد، اینان همگی غیر موجه و فرونهادنی است.