

به همت جمعی از "طلاب علاقمند  
به حوزه اخلاق" برگزار می گردد:

# فلسفه اخلاق کارگاه

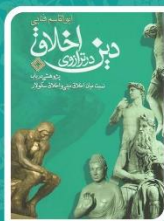
گفتگوی آزاد و خلاقانه درباره فلسفه اخلاق



دکتر

ابوالقاسم فنائی

استاد مؤسسه مطالعات اسلامی بیرمنگام



به همراه معرفی کتاب "دین در ترازوی اخلاق"  
نوشته ابوالقاسم فنائی  
ارائه: حمید دستجردی

زمان : دوشنبه ۲۸ اردیبهشت ماه . ساعت ۱۸

مکان : قم . خیابان صفائیه . کوچه ۲۵ . فرعی اول سمت چپ . پلاک ۸۷

برای اطلاع از نشست های آتی ، نام و نام خانوادگی خود را به سامانه ۰۷۴۷۳۰۷۲۷۵۰۹۱۰۰ پیامک فرمایید.



## کارگاه ۱۱ فلسفه اخلاق

گفتگوی آزاد و خلاقانه درباره

فلسفه اخلاق

آقای دکتر ابوالقاسم فنائی

سه شنبه ۳۰ آذرماه ۹۵

به قلم: فاطمه شریفیان

## چکیده:

آنچه در ادامه می‌خوانید متن یازدهمین کارگاه فلسفه اخلاق با حضور آقای دکتر ابوالقاسم فنائی است. این کارگاه که در شب یلدا برگزار شد، حضار و آقای دکتر ابوالقاسم فنائی در مورد فلسفه اخلاق به گفتگو نشستند.

**حضار:** به نظر شما چه نقاطی در فلسفه اخلاق جای کار بیشتری دارند؟

**آقای دکتر فنائی:** انتخاب موضوع برای تحقیق به خیلی چیزها بستگی دارد، از جمله علاقه شخصی و نیازهایی که در جامعه وجود دارد. اما اگر بخواهیم در مورد معیارهایی کلی و غیرشخصی تر صحبت کنیم، در منابع فلسفه اخلاق اگر بخواهیم کار خوبی انجام دهیم، اولین کاری که باید بکنید این است که در فرااخلاق بنیهای قوی داشته باشید، هر کاری که شما بخواهید انجام دهید، مستقیم و غیرمستقیم با بحث‌های فرااخلاقی سروکار پیدا می‌کند و باید در این حوزه کار کرده باشید و موضع خود را مشخص کرده باشید، ذهنیت روشن و منسجمی داشته باشید که در آن چهارچوب سراغ اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی بروید. توصیه من به دوستان علاقه‌مند این است که سعی کنید موضوعی در اخلاق کاربردی انتخاب کنید و آن موضوع را محور کارتان قرار دهید و به تناسب سراغ بحث‌هایی بروید که در اخلاق هنجاری مربوط است به حل همان مسئله‌ای که با آن درگیر هستید و در فرااخلاق به همان مقدار که نیاز است. چون هر چه قدر از طرف اخلاق کاربردی به طرف فرااخلاق می‌رویم، بحث‌ها انتزاعی تر می‌شود. شما وقتی سراغ فرااخلاق می‌روید چند هدف می‌توانید از این کار داشته باشید؛ یکی اینکه مبانی و پیش فرض‌ها برایتان روشن شود و موضع قابل دفاعی در آن زمینه اتخاذ کنید. دیگر اینکه روش فلسفه تحلیلی را در برخورد با مسائل اخلاق کاربردی و اخلاق هنجاری به کار بگیرید. نکته دیگری که به نظرم خیلی مفید است و باعث می‌شود کیفیت کار تحقیقی و خروجی‌اش اعتبار بیشتری پیدا کند، این است که قلمرو تحقیق محدود شود.

**حضار:** به نظر شما میان اخلاق و انسان‌شناسی فلسفی رابطه وثیق تری وجود دارد یا اخلاق و دین؟ به عبارت دیگر نیاز انسان امروزی بازگشت به انسان‌شناسی هست و از منظر انسان‌شناسی اخلاق را بررسی کرده‌اند یا از منظر دین؟ آیا انسان امروزه نیاز دارد به مسائل انسان‌شناسی فارغ از مسائل دینی بازگشت کند یا تدین در اخلاق‌مند شدن فرد و شکل‌گیری انسان تأثیر دارد؟

**آقای دکتر فنائی:** به نظرم تقابلی میان این دو وجود ندارد. در مورد رابطه دین و اخلاق در فلسفه اخلاق بحث شده و در مورد آن نظریه‌های مختلفی وجود دارد و این طور نیست که مسئله فیصله پیدا کرده باشد. پرسش دیگری که در فرااخلاق وجود دارد، نقش انسان‌شناسی در اخلاق یا مبانی انسان‌شناسانه اخلاق هست. اخلاقی که در جامعه غربی در

حال حاضر وجود دارد، اخلاق مستقل از دین است. اما این هم اشتباه است که جامعه غربی را یک کاسه کنیم، این تلقی ساده‌اندیشانه و فروکاهنده از جامعه غربی است که فکر کنیم جامعه غربی جامعه یک‌دستی است. در جوامع غربی، علاوه بر فیلسوفان، مردم عادی هم هستند که معتقدند اخلاق مبتنی بر دین است. اما اینکه چند درصد از مردم این دیدگاه را دارند، بحث فلسفه اخلاقی نیست و بحث جامعه‌شناسانه است.

**حضور:** شما فرمودید اگر بخواهیم در حیطه فلسفه اخلاق کار کنیم، بایستی در حوزه فرااخلاق توانمندی ویژه‌ای



داشته باشیم، از طرف دیگر می‌دانیم که تقسیم‌بندی اخلاق کاربری، اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی، در سنت فلسفه تحلیلی انگلیسی شکل گرفته، حال اگر پرسش ما در حوزه فلسفه اخلاق، ما را به خارج از این سنت انتقال دهد، گویا امکان گفتگو وجود ندارد، چون به خارج از context بودن متهم می‌شوید. در واقع پرسش من این است که فراروی از یک سنت مشخص برای پرداختن به مسائل اخلاقی را توصیه یا نفی می‌کنید؟

**آقای دکتر فنائی:** در مورد صحبت‌های شما چند نکته را عرض می‌کنم. من فکر می‌کنم فرمایشات شما مبتنی بر چند پیش‌فرض نادرست

است. اول این که در اینجا با دو سنت رقیب مواجه هستیم که باید بین آن‌ها دست به انتخاب بزنیم. این پیش‌فرض به نظرم درست نیست، مخصوصاً با توجه به این نکته که فلسفه تحلیلی در واقع یک روش فلسفه ورزیدن است که با این روش شما می‌توانید سراغ هر موضوعی بروید و به لحاظ موضوع هیچ محدودیتی وجود ندارد. بنابراین با روش فلسفه تحلیلی می‌توانیم سراغ موضوعات فلسفه قاره‌ای یا موضوعات هر سنت فلسفی دیگری برویم.

پیش‌فرض دومی که در فرمایشات شما بود، این بود که فهرست پرسش‌های فلسفه تحلیلی بسته است و از قبل معین شده، بنابراین با طرح پرسشی که در این چهارچوب نمی‌گنجد، شما از این سنت خارج شده‌اید. اصلاً یکی از سرچشمه‌های پیشرفت و گسترش فلسفه تحلیلی این است که دائماً پرسش‌های جدیدی جلوی روی فیلسوفان تحلیلی قرار می‌گیرد و آن‌ها با همین روش سراغ این پرسش‌ها می‌روند.

علی الاصول شما هر پرسشی را به عنوان پرسش فلسفی می‌توانید در قلمرو فلسفه تحلیلی مطرح کنید به چند شرط: اولین شرط این است که بتوانید صورت‌بندی روشن، واضح و فیلسوفانه‌ای از پرسش ارائه بدهید. اگر پرسش قابل صورت‌بندی روشن نباشد، قابل طرح نیست، و اگر هم قابل طرح باشد، به این روش نمی‌توان به آن پاسخ داد. به همین خاطر هم بخش زیادی از تلاش‌های فیلسوفان تحلیلی مصروف چیزی می‌شود که در فرهنگ ما به آن تنقیح محل نزاع می‌گویند. با تشخیص صورت‌بندی دقیق مسئله، جایگاه مسئله و روش حل مسئله مشخص می‌شود. یعنی گام‌های بعدی که در فلسفه تحلیلی برداشته می‌شود، تماماً مبتنی بر گام اول است. در سنت‌های دیگر فلسفی ممکن است این تحلیل منطقی را نبینیم، و این یکی از مختصات فلسفه تحلیلی هست و سنت‌های دیگر فلسفه هم به همان اندازه که از این روش استفاده می‌کنند، فلسفه تحلیلی هستند. البته فلسفه تحلیلی به این معنا، جدید نیست و سابقه آن را می‌توانید تا زمان سقراط و افلاطون و ارسطو پیگیری کنید.

نکته دیگری که باید به آن توجه کرد این است که در فلسفه تحلیلی، نباید انتظار داشته باشیم پاسخی قاطع برای پرسش‌ها پیدا کنیم. تجربه تاریخی این طور به ما نشان داده که حتی آن پرسش‌هایی که به نظر می‌رسیده پرونده آن‌ها بسته شده، فیلسوف بعدی آمده و پرونده را باز کرده است. در پرسش‌های فلسفی ممکن است به پاسخ برسیم و ممکن است به پاسخی نرسیم، اما حتی در آن جایی که به پاسخ روشن و مورد اجماع نمی‌رسیم، تلقی دقیق‌تری از مسئله داریم و داشتن تلقی دقیق از پرسش، به اندازه داشتن پاسخ اهمیت دارد.

**حضار:** وقتی مسائل مختلف اخلاقی را نگاه می‌کنیم، به جواب قاطعی نمی‌رسیم، لذا هیچ وقت نمی‌توانیم به یک توصیه اخلاقی برسیم، با این مشکل چگونه می‌توان مواجه شد؟

**آقای دکتر فنائی:** سخن من این است که نباید انتظار قطعیت داشت، اما این به آن معنا نیست که پاسخ‌های محتمل همه به لحاظ اعتبار معرفت‌شناسانه در عرض یکدیگر هستند. اما ممکن است نکته دیگری در ذهن شما باشد، که آن هم به سرشت اخلاق برمی‌گردد و ارتباطی هم به روش فلسفه تحلیلی ندارد. زندگی اخلاقی زندگی‌ای است که خیلی اوقات بر سر دوراهی‌هایی قرار می‌گیریم که برای آن‌ها پاسخ روشنی نداریم. این واقعیت ناخوشایند و اجتناب‌ناپذیر زندگی اخلاقی است و ربطی هم به فلسفه اخلاق ندارد. فلسفه اخلاق ممکن است کمک کند که بعضی از این معضلات و ابهامات را برطرف کند و پاسخی لاقابل استعجال داشته باشد اما نباید از فلسفه اخلاق انتظار داشته همه مسائل اخلاقی را به نحو روشن و تردیدناپذیر حل کند.

**حضار:** پژوهش‌های جدید اخلاقی کمکی نکرده که افراد را اخلاقی‌تر کنند، چون قطعیت مقداری دست‌کاری شده، گویا این چنین است که توصیه‌های قدیمی اخلاقی پرنفوذتر بوده.

**آقای دکتر فنائی:** من فکر نمی‌کنم این مسئله به قطعیت و عدم قطعیت ربطی داشته باشد. به خاطر اینکه اگر نتایجی که ما در فلسفه اخلاق به لحاظ تئوریک به آن‌ها می‌رسیم، بخواهد در عمل و رفتار ما تأثیر داشته باشد، باید شرایط و مقدمات دیگری هم ضمیمه شود. حداقل دو شرط مهم باید استیفا شود. اول؛ باید توجه داشته باشید که تعلیم اخلاقی با تربیت اخلاقی متفاوت است. آن چیزی که می‌تواند در رفتار انسان‌ها مؤثر باشد، تربیت اخلاقی است نه تعلیم اخلاقی و تعلیم اخلاقی هیچ‌گاه جایگزین تربیت اخلاقی نمی‌شود. تربیت اخلاقی هم آداب و اصول و شرایط خودش را دارد. دوم؛ اگر می‌خواهید به جامعه اخلاقی‌تر برسید، علاوه بر تعلیم و تربیت‌های اخلاقی، یک سری شرایط بیرونی را هم باید فراهم کنید. به عبارت دیگر در رفتار اخلاقی، یک جنبه نرم‌افزاری داریم و یک جنبه سخت‌افزاری، اگر جنبه سخت‌افزاری آماده نباشد نرم‌افزار را هرچه قدر هم اصلاح کنید و پیشرفته باشد، مشکل شما را حل نمی‌کند. از جمله جنبه‌های سخت‌افزاری، مسائل اقتصادی و معیشتی است. تا زمانی که در جامعه رفاه اقتصادی به حد قابل قبولی وجود نداشته باشد، نمی‌توانید انتظار داشته باشید موعظه‌ها یا تعلیم و تربیت‌های اخلاقی بتواند نفوذ و کارایی داشته باشد.

**حاضر:** اینکه ایرانیان بیشتر از غرب وارد مسائل انتزاعی و فلسفه فلسفه می‌شوند، از یک میل فرهنگی-تاریخی یا یک میل روانشناختی بر می‌آید یا مسئله دیگری وجود دارد؟

**آقای دکتر فنائی:** من فکر می‌کنم بیشتر میل فرهنگی

است. فیلسوفان غربی یا در سنت تحلیلی کار می‌کنند یا سنت قاره‌ای و بعضی از فلاسفه هم از این دو سنت بیرون می‌آیند و در مورد فلسفه فلسفه کار می‌کنند. اما در ایران به جای اینکه در یکی از این سنت‌ها برویم، و اول مسائل درجه اول فلسفی را مطرح کنیم و بعد راجع به آن‌ها سعی کنیم فلسفه‌ورزی کنیم، ابتدا تصمیم می‌گیریم در کدام یک از

---

**تعلیم اخلاقه با تربیت اخلاقه متفاوت است. آن چیزی که می‌تواند در رفتار انسان‌ها مؤثر باشد، تربیت اخلاقه است نه تعلیم اخلاقه و تعلیم اخلاقه هیچ‌گاه جایگزین تربیت اخلاقه نمی‌شود.**

---

این سنت‌ها قرار بگیریم. این است که ما را از فلسفه‌ورزی به معنای حقیقی کلمه دور می‌کند و وارد تاریخ فلسفه می‌کند. چیزی که در ایران داریم، بیشتر از اینکه فلسفه باشد، تاریخ فلسفه و فلسفه فلسفه است. این ممکن است مقداری ریشه‌های فرهنگی داشته باشد و ممکن است عوامل سیاسی و عوامل دیگری دست به دست هم داده و این روحیه و این گرایش را در ما به وجود آورده که بیشتر به سراغ مسائلی انتزاعی برویم که پرداختن به آن‌ها پیامدهای نامطلوب کمتری (از نظر سیاسی و اجتماعی) برای ما دارد. و شاید نوعی پرستیژ هم برای ما در جامعه داشته باشد،

هرچقدر حرف‌های شما را مردم کمتر بفهمند فکر می‌کنند فیلسوف‌تر و دانشمندتر هستید. یعنی تعبیر فیلسوف در فرهنگ ما گره خورده با امر انتزاعی و موضوعات انتزاعی.

**حضار:** من می‌خواهم یک نتیجه‌گیری داشته باشم. این دو سنت فلسفی، دو روش مختلف برای بررسی مسائل هستند. مثلاً در فلسفه اخلاق می‌خواهیم اخلاق را تحلیل فلسفی کنیم، و یکی از روش‌های تحلیل فلسفی اخلاق، روش فلسفه تحلیلی است. و سنت فلسفه قاره‌ای از منظری دیگر نگاه می‌کند. اما چیزی که واقعیت دارد مجموعی از این نگاه‌ها و رویکردها است. بنابراین اگر بخواهیم اخلاق را تحلیل فلسفی کنیم، باید از همه منظرها نگاه کنیم و جامعیتی را لحاظ کنیم. هر کدام از این سنت‌ها یک سری حقایق و جزئیاتی را برای ما روشن می‌کنند.

**آقای دکتر فنائی:** باز هم شما رفتید سراغ فلسفه فلسفه. در حرف‌های شما دو ادعا هم مطرح شد. یکی این که تفاوت فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای در روش است. و دوم اینکه تفاوت این دو سنت در منظر است. هر دو ادعا قابل مناقشه است. اینکه ما وقتی سراغ موضوعی می‌رویم باید از منظرهای مختلف به آن نگاه کنیم و یکی از آن منظرها، منظر جزئی‌نگر و دیگری منظر جامع‌نگر است، کاملاً قابل قبول است. اما بحث بر سر این است که این را به چه روشی باید انجام دهیم، و اینکه آیا با روش تحلیلی می‌توان این دو منظر را داشت یا روش تحلیلی فقط با منظر جزئی‌نگر سازگار است و روش قاره‌ای با منظر کلی‌نگر سازگار است. این‌ها سؤالاتی است که باید پاسخ داده شوند. اما نکته‌ای که می‌خواهم تأکید کنم این است که تفاوت است میان اینکه شما خودتان مشغول بازی فیلسوفانه شوید و از طریق بازی کردن در میدان این روش را یاد بگیرید یا اینکه این روش را به نحو انتزاعی یاد بگیرید و سراغ تاریخ فلسفه و سراغ فلسفه فلسفه بروید. آن چیزی که در مملکت ما رخ می‌دهد این است که سراغ تاریخ فلسفه یا فلسفه فلسفه می‌رویم و در این صورت یا فیلسوف فیلسوفان می‌شویم یا مورخ فلسفه، ولی فیلسوف نمی‌شوید. برای فیلسوف شدن باید فلسفه‌ورزی کنید. فلسفه بیشتر از آن که مطالعه باشد، *practice*، فعالیت و درگیر شدن وجودی با مسئله است.

**حضار:** موافقم با این که مستقیم و بی‌واسطه باید با مسئله نسبت برقرار کرد. و می‌فرمایید بهتر است برای فلسفه‌ورزی در حوزه اخلاق، از اخلاق کاربردی شروع کرد. اما اخلاق کاربردی یک نظم آکادمیک دارد. آیا اخلاق کاربردی ما را از جهان روزمره‌ای که منبع تمام مسائل فلسفی است و جایی است که نسبت وجودی رخ می‌دهد، دور نمی‌کند؟

**آقای دکتر فنائی:** من وقتی در مورد اخلاق کاربردی سخن گفتم و دوستان را توصیه کردم که از اینجا شروع کنند، منظورم اخلاق کاربردی به عنوان یک نظم دانشگاهی نبود. بلکه منظورم این بود که آن موضوعی که شما برای تحقیق و نقطه عزیمت انتخاب می‌کنید، یک موضوع عینی ملموس باشد و موضوعی باشد که در اخلاق کاربردی به آن پرداخته می‌شود. وقتی با چنین مسئله‌ای مواجه شدید، برای حل مسئله نیازمند روش هستید و برای یادگیری روش

باید سراغ آن نظم دانشگاهی بروید. مهم نحوه نگاه شما به این نظم است و انگیزه شما از مواجهه با این نظم می‌تواند متفاوت باشد. ممکن است سراغ این نظم بروید برای اینکه دیدگاه دیگران را یاد بگیرید و اطلاعاتی در ذهن‌تان تلنبار کنید که بعداً این‌ها تدریس کنید یا کتاب بنویسید. اینجا در بهترین حالت شما یک مورخ خوب فلسفه هستید. اما فیلسوف هم کسی نیست که این نظم را به طور کامل کنار می‌گذارد بلکه انتظارش از این نظم با این انتظار متفاوت است. فیلسوف واقعی کسی است که یک مسئله واقعی را از زندگی روزمره می‌گیرد و این مسئله شخصی خودش می‌شود و بعد برای پاسخ دقیق و روشن به این مسئله، سراغ روش و دیدگاه‌های مختلف می‌رود. تفاوت در این است که این نظم برای شما موضوعیت داشته باشد یا طریقت داشته باشد. نگاه طریقی به این نظم باعث می‌شود به نحو گزینشی عمل کنید و فقط به مقداری به این نظم پردازید که برای شما در حل مسئله‌تان مفید است.



**حضور:** راجع به نسبتی که شما بین دین و اخلاق برقرار کردید، آیا در مقابل دیدگاه اگزیستانسیالیست‌ها و کیرکگور که می‌گویند زندگی دین‌مدارانه فراتر از زندگی اخلاقی است، نیست؟ و استنباط فقهی از منابع دینی، چه تأثیر عملی بر نظریه شما دارد؟ شما می‌گویید دین باید در ترازوی اخلاق سنجیده شود، جواب هم این می‌شود که این استنباط فقهی که انجام دادیم، غیر اخلاقی نیست.

**آقای دکتر فنائی:** شما دو مسئله را اینجا مطرح کردید؛ یکی دیدگاه کیرکگور است که دیدگاهش قرائتی از نظریه امر الهی است. اما چیزی که اعتقاد من است که دین یا شریعت در چهارچوب اخلاق است، پیامد عملی‌اش در استنباط احکام مشخص می‌شود. و به طور مشخص نتیجه‌ای که من از این مباحث گرفتم این است که هر فتوای فقهی یا هر استنباط و برداشتی از آیات و روایات که مفادش با یکی از اصول اخلاقی ناسازگار باشد، اعتبار معرفت‌شناسانه خودش را از دست می‌دهد. به تعبیر فنی‌تر من این را «ابطال‌پذیری اخلاقی فتاوی‌ فقه» می‌نامم. این نکته را در نظر داشته باشید،

که در اینجا آن چیزی که ابطال می‌شود حکم شرعی نیست. به این دلیل که فرض ما این است که در نفس الامر محال است که در شریعت حکمی داشته باشیم که چهارچوب‌های اخلاقی را نقض کند، به دلایل مختلف. یکی از آن دلایل این است که خدایی که قانون‌گذار است یک موجود اخلاقی است و فضایل اخلاقی او از او می‌خواهد در مقام قانون‌گذاری این چهارچوب اخلاقی را نقض نکند. سؤال این است که اگر ما این دیدگاه متافیزیکی را در باب رابطه دین و اخلاق قبول کنیم، چه لوازم معرفت‌شناسانه‌ای دارد؟ این لوازم را مفصلاً توضیح داده‌ام و مهم‌ترین آن‌ها هم این است که فقیه از آن نظر که فقیه است، اگر بخواهد نتیجه استنباطش معتبر باشد، یک مرحله جدید باید به آن مراحل استنباط اضافه شود. در این مرحله وظیفه دینی و اخلاقی فقیه این است که برداشت خودش از قرآن و سنت را با اصول اخلاقی چک کند.

**حضار:** نتیجه فرمایش شما این می‌شود که ما فتاوا را به لحاظ معرفت‌شناسانه تخطئه می‌کنیم. اگر حکمی قطعی داشته باشیم که اسلام چنین می‌گوید، تکلیف چیست؟

**آقای دکتر فنائی:** حکم قطعی نداریم. چون بحث ما بر سر این است که اسلام چه می‌گوید. فرض ما این است که شما برای اینکه بدانید اسلام چه می‌گوید یک راه ندارید، چون خدا اگر بخواهد حکمش را به شما ابلاغ کند دستش بسته نیست و شما چند راه دارید در عرض یکدیگر. این مشکل یا مسئله‌ای که اینجا داریم، به لحاظ معرفت‌شناسی دقیقاً شبیه آن حالتی است که شما دو روایت متعارض، یا دو آیه متعارض یا یک آیه و یک روایت متعارض دارید. همان روشی را که اصولیون ما در باب تعادل و تراجیح برای حل تعارض روایات مطرح می‌کنند، همان روش را ما در عقلانیت داریم وقتی منابع مختلف معرفت (عقل، تجربه و نقل) با هم تعارض دارند. اما مشکلی که در اصول داریم این است که در آن جا به خاطر پیش‌فرض‌های نادرست معرفت‌شناسانه که در باب حجیت دارند، تبعیضی قائل شده‌اند میان دلایل ظنی عقلی و تجربی و دلایل ظنی نقلی. آن‌ها می‌گویند دلیل ظنی نقلی معتبر است اما دلیل ظنی عقلی و تجربی معتبر نیست و شما تنها در صورتی حق دارید از مفاد دلیل ظنی نقلی دست بردارید که آن دلیل عقلی یا تجربی به حد قطع و یقین برسد. من سعی کردم نشان دهم این تبعیض معرفت‌شناسانه هیچ مبنایی ندارد.

**حضار:** فرض کنید برای شما به عنوان یک فیلسوف متدین با بررسی فقهی و تاریخی محرز می‌شود که اسلام در آن زمان برده‌داری را تجویز کرده است. و از طرفی هم بر اساس اصول اخلاقی‌تان می‌دانید برده‌داری درست نیست.

**آقای دکتر فنائی:** اینجا چند فرض وجود دارد. یک حالت همان است که آقای مطهری می‌گوید که حکم برده‌داری چیزی است که از خارج به اسلام تحمیل شده. شما اگر می‌خواهید برده‌داری را به رسمیت نشناسید، این احتیاج دارد به این که در محیطی زندگی کنید که در آن محیط هیچ کس برده‌داری را به رسمیت نمی‌شناسد. اما در



وضعیتی که دیگران به خودشان این حق را می‌دهند که در جنگ‌ها از مسلمانان برده بگیرند، شما نمی‌توانید به مسلمان‌ها بگویید شما این حق را ندارید ولی بقیه دارند. این سخن آقای مطهری است. حال اگر چنین باشد، به این معناست که حکم، حکم contextual است. بیشترین مشکلی در فقه داریم، فهم نادرست از اشتراک مکلفین احکام است یعنی نفی بابت حکم. اگر شواهد تاریخی ولو به ظن معتبر تأیید کند که در صدر اسلام حکمی وجود داشته، جزء شریعت هم به حساب می‌آمده، آیه یا روایت هم در موردش داریم، این را می‌پذیریم. اما بحث بر سر این است که آیا این را به عنوان یک حکم جاودانه بپذیریم یا به عنوان یک راه حل موقت برای یک مسئله موقت در شرایط خاص. در بیشتر موارد با رفعیت از عموم و اطلاق زمانی آیه یا روایت، تعارض بین معنای ظاهری آیه یا روایت و ارزش‌های اخلاقی برطرف می‌شود. و این چیزی است که من سعی کردم نشان دهم.

یک مشکل دیگر که در فقه و اصول فقه داریم این است که با اصولی که در فقه اثبات می‌شود، مانند قواعد ریاضی برخورد می‌شود. مثلاً حجت خبر واحد که گفته می‌شود اگر حجیت خبر واحد اثبات شد همه جا حجت است. در

حالی که این طور نیست که عقلاً یک قاعده یا دو قاعده

داشته باشند و همواره از این دو قاعده پیروی کنند. ما با

مجموعه‌ای از قواعد سروکار داریم که به تناسب در هر

موردی باید از مجموعی از قواعد استفاده کنیم. من در

کتاب «اخلاق دین‌شناسی» اثبات کردم آن چیزی که در

بنای عقلا داریم، این چنین است: اگر شما در مقام

تشخیص وظیفه بخواهید بر اساس وظیفه‌تان عمل کنید،

---

**در بیشتر موارد با رفعیت از عموم و اطلاق زمانه آیه یا روایت، تعارض بین معنای ظاهری آیه یا روایت و ارزش‌های اخلاقی برطرف می‌شود. و این چیزی است که من سعی کردم نشان دهم.**

---

باید سه شرط را استیفا کنید. اولین شرط این است که یقین باید در دسترس باشد، دومین شرط این است که تحصیل یقین هزینه گزاف نامعقول روی دوش شما نگذارد، شرط سوم این است که موضوع مهم باشد. اگر در هر موردی یکی از این سه شرط حاصل نشد، وجوب تحصیل یقین از دوش ما برداشته می‌شود. سخن من اینجا این است که آن ادعایی که اصولیون در مورد بنای عقلا دارند درست نیست. ما اگر به بنای عقلایی بیرون از حوزه‌های علمیه مراجعه کنیم می‌بینیم متفاوت است، من بنای بیرون از حوزه را توضیح می‌دهم. در مورد احکام شرعی فرض کنید موضوع مهم است اما دو شرط دیگر در خیلی از موارد حاصل نیست یا یقین در دسترس نیست یا اگر در دسترس باشد، تحصیل آن هزینه گزافی برای ما دارد. پس وظیفه ما این است در این مورد هم به دلایل ظنی اکتفا کنیم.

ادعای بعدی من این است که بر اساس بنای عقلا، وقتی نوبت به عمل بر اساس دلایل ظنی می‌رسد، هیچ عاقلی بین دلایل ظنی و دلایل عقلی و نقلی و تجربی تفاوتی قائل نمی‌شود، عقلاً برای اینها درجه واحدی از اعتبار قائلند و اگر

تعارض پیدا کردند، عقلا می‌گویند باید به دلیل ظنی قوی‌تر عمل کرد. اما اصولیون می‌گویند قطعاً مادر حجت‌ها است و دلیل ظنی اگر بخواهد حجت باشد، حجیتش باید با دلیل قطعی ثابت شود و باید به امضای شارع هم برسد. این‌ها را هم در کتاب نقد کردم.

**حضار:** به نظر شما به جای این که بگوییم دین در مقابل اخلاق، تعبیر درست‌تری نیست اگر بگوییم فقه یا شریعت در مقابل اخلاق؟ و این که ما می‌خواهیم بین فقه یا شریعت و اخلاق هم‌سنگی برقرار کنیم، در صورتی که اصول یا فقه اسلامی دنبال این است که فرار از عقاب داشته باشد یا حقوق و تکالیف را تشخیص دهد، در صورتی که اگر مثلاً ایثار را به عنوان یک فعل اخلاقی بپذیریم نمی‌خواهیم با قرار دادن آن کنار فقه انتظار داشته باشیم مردم همیشه ایثار کنند یا چون ایثار یک فعل اخلاقی است، خدای شارع همه را به ایثار مکلف کند. به عبارت دیگر تکلیف یک مرتبه از خواسته‌های خداوند از بشر است و فعل اخلاقی می‌تواند مرحله دیگری باشد.

**آقای دکتر فنائی:** به نظرم تلقی شما از قلمرو اخلاق نادرست است و فکر می‌کنید اخلاق یعنی مستحبات و مکروهات. در حالی که این طور نیست، هم در فقه واجبات و مستحبات و مکروهات داریم و هم در اخلاق. بحث بر سر این است که اگر این‌ها با هم تعارض پیدا کردند، تکلیف چیست. آیا فقیه حق دارد به استناد اصالت البرائه وظیفه اخلاقی شما را از روی دوستان بردارد؟ یا با اصالت البرائه حداکثر می‌توان گفت در این زمینه وظیفه شرعی ندارید اما وظیفه اخلاقی سر جای خود باقی است؟ اتفاقاً این نکته شما به اصولیون ما در مقام نظر وارد است چون آن‌ها قائل به ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع هستند. آن‌ها می‌گویند هر چیزی در اخلاق هست متناظر با آن در شریعت هم هست. من این را نقد کردم و گفتم دلیلی ندارد چنین چیزی باشد. حداکثر چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که هر چیزی که در اخلاق هست، ضد آن در شرع نیست. یعنی خدای شارع که خدای اخلاقی هست هیچ‌گاه حکمی صادر نمی‌کند که ناقض یکی از ارزش‌های اخلاقی باشد.

**حضار:** ملازمه عقلی که اصولیون می‌گویند جایی نیست که اگر حکم قطعی عقلی داریم، تلازمی دارد با حکم قطعی شرعی.

**آقای دکتر فنائی:** اصولیون به لحاظ تئوری عقل را یکی از منابع استنباط به رسمیت می‌شناسند اما در مقام عمل، تبعیضی که میان این منبع و اجماع از یک طرف و دو منبع دیگر (قرآن و سنت) می‌گذارند، بدین شکل است که اگر آن دو منبع ظنی باشد، حجت است اما اجماع و عقل اگر بخواهد به عنوان منبع استنباط مورد استناد قرار بگیرد باید قطعی باشد.

دو نکته را عرض کنم. در دیدگاه سنتی تفکیک خیلی جالبی صورت گرفته که درست هم هست: تفکیک میان ظن شخصی و ظن نوعی. خیلی از اصولیون گفته‌اند وقتی در مورد حجت ظن صحبت می‌کنیم، موضوع حجت ظن نوعی است، نه ظن شخصی. این ظن نوعی یعنی ظن objective، یعنی ظنی که مستند به دلیل است، نه آن جنبه روان‌شناسانه‌اش که این را تبدیل می‌کند به یک امر subjective. اینجا بحث بر سر این است که شما اگر بخواهید بگویید قطع حجت است، باید objective باشد یعنی مستند به دلیل قطعی باشد، و دلیل قطعی آن دلیلی است که برای نوع انسان‌های متعارف قطع آور است. حتی اگر امکان اصول قطع و یقین را هم در نظر بگیریم، صرف این امکان به ما اجازه نمی‌دهد که بگوییم قطع شخصی مادر حجت‌ها است. آن‌ها دلیلی که آورده‌اند این است که چون شارع نمی‌تواند به قاطع بگوید تو واقع را نمی‌بینی، پس چون نمی‌تواند حجیت قطع را سلب کند، پس این مادر حجت‌ها است. شیخ انصاری در رسائل می‌گوید خدا یا شارع مقدس از یک راه می‌تواند حجیت قطع را از بین ببرد، آن هم اینکه نهی کند از مقدماتش. این دقیقاً به نکته‌ای در اخلاق باور بازمی‌گردد و آن این است که چیزی که مهم است راه رسیدن به قطع است، نه خود قطع، نتیجه مهم نیست. در مورد ظن هم همین است. ما می‌گوییم نوع عقلای متعارف انسان‌ها در زندگی روزمره‌شان هزاران تصمیم می‌گیرند و ۹۹٪ این تصمیم‌ها مبتنی بر دلائل ظنی است و اگر این دلائل تعارض پیدا کنند، آن‌ها به دنبال این نیستند که کدام دلیل عقلی است، کدام نقلی یا تجربی، به دلیل ظنی قوی‌تر عمل می‌کنند. بر همین مبنا اگر بخواهیم فهم از شریعت فهمی در چهارچوب عقلانیت باشد و قابل دفاع عقلانی باشد، باید به همین بنای عقلا عمل کنیم.

**کلیدواژه‌گان: فرائض، اخلاق، اخلاق کاربردی، فلسفه تحلیلی، فلسفه قاره‌ای، اصول فقه.**