

پنجمین جلسه از سلسله جلسات نقد کتاب

معرفی و نقد کتاب «مناسبات فقه و اخلاق»

مؤلف کتاب: حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد هدایتی

ناقد محترم: حجت الاسلام والمسلمین محمد عالم زاده

۲۵ آذرماه ۱۳۹۷

به قلم: فاطمه زهرا مهری

همراه با تقدیم کتاب
روز چهارشنبه

نقد کتاب
نشست‌های

محمد هدایتی
مناسبات
فقه و اخلاق

ناقص و نوسه محترم: حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد هدایتی

ناقد محترم: حجت الاسلام والمسلمین محمد عالم زاده

نشانی: قسم بلوار محمد امین (ص) کوچه ۱۳، پلاک ۲۹

یکشنبه ۲۵ آذرماه ۹۷

از ساعت ۸

خانه اخلاق پژوهان جوان

چکیده

در این کتاب قصد بر آن بوده تا راهکارهایی برای ارتباط بین علم اخلاق و علم فقه گفته شود و در ضمن نقد به عقلانیت خشک و ریاض‌وار یونانی و ارسطویی که نه تنها سنت فکری مسلمانان، بلکه عقلانیت و تفکر فقها و عالمان دینی ما را نیز مورد تهدید قرار داده است، عقلانیت دینی معرفی شود که از دل آیات قرآن برخاسته و جایگاهی در قلبم سلیم دارد. در ادامه به نقد و بررسی ابهامات و فراز و فرودهای کتاب پرداخته شده است.

آقای هدایتی:

از من خواسته شد که توضیحی درباره این نوشته بدهم. از نظر خودم اگر بخواهم توضیحی برای این نظریه داشته باشم باید حدود بیست و پنج جلسه به مقدمات آن پردازم تا بعد بتوانم نظریه خودم را تبیین کنم. لذا الان اذعان دارم که قاصر هستم از این که بتوانم به درستی این نظریه را در این وقت کوتاه تبیین کنم. بنابراین مقدمه‌ای را عرض می‌کنم تا بلکه بتواند اصل این نظریه را در پیش دوستان روشن تر کند. آن چیزی که انگیزه‌ی من برای جمع آوری این نظریه و کنار هم چیدن قطعات این دیدگاه شد از این جا شروع می‌شود که در ستیزی که بین سنت و تجدد، سال‌ها بلکه ده‌ها است بین جهان اسلام به راه افتاده است، چند شیوه برای مقابله با این جنگ میان سنت و تجدد معرفی و در عمل اجرا شده است. یکی از این دروه‌ها تسلیم تجدد و کناره‌گیری از سنت است و دوم پافشاردن بر ثبات و به دیده انکار دانستن تغییر است.

دوگانه سنت و تجدد

اروپا در رنسانس به راه اول رفت و تسلیم تغییر شد و پاره‌ای از متفکران مسلمان هم به راه دوم رفتند، یعنی به دیده‌ی انکار نگرستن تجدد و تغییر. نتیجه هر دو چیزی جز تحجر و بی‌دینی و یا سستی در دین نشد. راه نجات در این ستیز بی‌توفیق با این دو روش مقابله چیست؟ به نظر می‌رسد که حفظ پیام ابدی دین در این سیری است که مهاجمانه به سمت دین در حال حرکت است و به قول اقبال آشتی بین تغییر و ابدیت.

عموم مصلحان دینی دریافتند که بی‌تردید در دنیای جدید و تمدن نوین جهان، ما عقب‌مانده هستیم و این عقب‌ماندگی ما را به درستی دریافتند و اصلا در پی این نیستند که ما را از رشد و تغییر باز بدارند و این‌ها هم عقب‌ماندگی را احساس کردند و به دنبال علاج آن رفتند.

این نکته را همه‌ی اصلاح‌گران می‌دانند که فکر دینی، فکری است ثبات‌طلب و این فکر می‌تواند یک نوع نگاه به عقب باشد به این ترتیب که مثلاً فلان امر می‌تواند با وضعیت مشابه خود در عربستان قدیم مورد قیاس قرار گیرد. در حالی که جوامع پیشرفته برخلاف فکر دینی، جوامعی هستند که پشت‌پا به فکر ثبات‌طلبی زدند و به این ترتیب دوگانه سنت و تجدد را به وجود آوردند.

گرفتاری مصلحان دینی این است که اگر بخواهند به تغییر پسندی مطلق فتوا دهند و قائل به این بشوند که آموزه‌های دین هم در سیر تغییر، خودشان را به طور مطلق متغیر می‌سازند، آنگاه باید به طور کامل دست از دیانت خود بردارند و دیگر مصلح دینی نخواهند بود. پا به پای جهان حرکت کردن و مقدم داشتن اصل تغییر بر خود، هر دو دین و سنت را به باد می‌دهد. لذا نمی‌توانند قائل صد در صد به تغییر بشوند. از سوی دیگر می‌خواستند با توده‌های مردم همراه بشوند و شرایط تغییر را بپذیرند. پس باید برای جمع بین این ثبات و تغییر، فرمولی را ارائه بکنند تا هم ثبات را حفظ کند تا دین حفظ بشود و هم تغییر را ننگه دارند تا

این نکته را همه‌ی اصلاح‌گران می‌دانند که فکر دینی، فکری است ثبات‌طلب و این فکر می‌تواند یک نوع نگاه به عقب باشد به این ترتیب که مثلاً فلان امر می‌تواند با وضعیت مشابه خود در عربستان قدیم مورد قیاس قرار گیرد.

تحجر از میان برود. بیشتر احیاگران بر جوامع مسلمان نظر داشتند و پاره‌ای هم به تفکر مسلمانان، البته جمع بین مسلمانان و جامعه مسلمان امکان‌پذیر است. برای مثال کسانی مانند سید جمال عیب اصلی را در جامعه مسلمین می‌دیدند و می‌گفتند اگر ما بتوانیم جامعه را

اصلاح کنیم این دوگانگی حل می‌شود و بعضی هم مشکل را از متفکران مسلمان می‌دانستند. در این میان بعضی راه حل را در اجتهاد دانستند تا ثابت را از متغیر جدا کند این‌ها گروهی هستند که اصلاح را در فکر مسلمانان می‌دانستند. برای مثال شهید مطهری در بحث خاتمیت همین مبنا را پیش می‌کشد و اصولی مانند قاعده لاضرر و تراحم را به وجود آوردند که می‌تواند فقه را در حرکتش ننگه دارد و البته از جنود هم آزاد کند. بعضی از متفکرین دیگر هم در همین فضا معتقد بودند که باید اسلام را از ظرف‌های اسلام جدا کرد تا احیا دینی عملی بشود. اینان توصیه می‌کردند نکند که ظرف اسلام را با خود اسلام یکی بگیرد. مظهر یعنی اندیشه‌ی اسلامی ثابت است ولی ظرف یا اندیشه‌ی اسلامی متغیر است. مثلاً نظر دکتر شریعتی ظاهراً همین است و از این طریق تلاش می‌کرد تا بین ثبات و تغییر آشتی برقرار کند. عده‌ی دیگر هم با بیان حداقلی قلمرو دین آن را به باب عبادات واگذار کردند و در حوزه معاملات به معنای اعم و زندگی انسان را به مدیریت عقل سپردند. مثلاً فرض بفرمایید که محمد عبدو، صلاح را در این دیده است که چیزهایی که در اسلام نیست باید حذف شود و چیزهایی که در اسلام هست مغفول مانده است و از این مسیر به احیاء

دین در سیر تغییر بپردازیم. لذا فکر اسلامی را باید از خرافات آن زدود و بر یک سری از اصول دین و حقایق بنیادین دین باز گشود. حتی اگر اطلاع داشته باشید ایشان مانند غزالی بخش‌هایی از معرفت و فلسفه و کلام را هم زائد می‌داند و معتقد است که باید حذف شود. بنابراین این که یک نگاه اصلاح‌گری به دین داشته باشیم حرف تازه‌ای نیست، برای خاموش کردن ستیز میان تجدد و ثابت این یک امر تازه نیست و تاریخ طولانی دارد. حتی در قرن پنجم غزالی هم که دین را در حال نابودی می‌دانسته، می‌کوشد تا به نوعی دین را از دست متکلامان و فیلسوفان نجات دهد. لذا این فکر اصلاح‌طلبی تاریخی طولانی دارد. جدیداً نظریه‌ای در حوزه دین جا گرفت و با اقبال مواجه شد به نام نظریه قبض و بسط شریعت که صاحب این نظریه کوشید تا یک راه دیگری را برای آشتی فلسفه و دین باز کند که از راه معرفت‌شناسی بود و اولین کار او هم این بود که دین را از معرفت دینی جدا بکند و معتقد بشود که فرستادن دین دست خداست، ولی فهمیدن دین با ما است و عقل به کمک دین نمی‌شتابد تا آن را کامل کند، بلکه عقل می‌کوشد تا درک خودش را از دین کامل‌تر کند. لذا در این میان چیزی که تکامل میابد فهم دین است و نه خود دین و به این ترتیب بین ثبات دین و تغییر در حوزه فهم دین تلاش کرد تا آشتی برقرار کند.

منتها این نظریه پس از این که تولید شد آهسته آهسته مورد نقد حوزویان قرار گرفت به طوری که بعضی از نقدها خیلی با تندى این نظریه را رد کرد و تلاش کرد تا آن را بی‌محتوا نشان دهد. الان در صدد بیان این نظریه نیستم ولی اجمالاً می‌دانید که براساس این نظریه بین معرفت دینی و معرفت بشری یک دیالوگ مستمر برقرار است و عالمان و کسانی که می‌خواهند دین را بفهمند آینه‌های بی‌حس و حرکت نیستند که یک بار برای همیشه از ماهیتی عکس‌برداری کرده باشند و بعد برای همیشه کنار بنشینند و پس از آن با همان برداشت بررسی کنند. ایشان معتقد بود که به‌طور پیوسته در تعامل فهم‌های ما با رونق‌یابی و تکامل‌یابی در فهم‌های ما نیز تکامل وجود دارد و همین تکامل فرد به تکامل فهم دین منجر می‌شود و همین باعث می‌شود تا دین از آن ثبات به دایره تغییر راه پیدا کند. شواهد متعددی را هم برای نظریه خود اقامه کرد از عالمان فرهیخته درون دینی که این‌ها نظریه‌ای را دادند که بر اساس تکامل فهم بشری با نظریه‌های ثابت پیشین خودشان مانند علامه طباطبایی، طالقانی،... متفاوت بود.

در دهه هفتاد نزاع داغی بر سر این نظریه صورت گرفت، آقای جوادی آملی از یک سو و آقای مکارم از سوی دیگر و پر سر و صداترین آنها نقدهای آشیک صادق لاریجانی بود. چکیده‌ی این نقدها این است که، این درست است که معرفت دینی باید مورد تحول و تغییر قرار بگیرد، منتها سوال اصلی آن‌ها این بود که شما به عنوان یک معرفت‌شناس معیاری برای سنجش معرفت دینی درست از نادرست می‌پذیرید یا چنین معیاری را قبول ندارید. از صراحت نوشته‌های این نظریه این‌طور استفاده می‌شود که چه در قبض و بسط و چه در صراط‌های مستقیم معیار توجیه یا سنجش وجود

ندارد و این ادعا چیزی جز نسبیّت معرفت‌شناسانه نیست. بنابراین مشکل اساسی این نظریه مشکل نسبیّت بود و همین سبب شد تا عده‌ی زیادی را نقد این دیدگاه بکشاند.

منتها به نظر من خود این نظریه پرداز می‌داند که این اشکال وجود دارد. برای مثال بخشی از کتاب ایشان این گونه نوشته شده است که: «منکران در برابر ادعای الف یعنی سیلان فهم ما از همه چیز گاه به هر دوی شکاکیت و نسبیّت



حقیقت دست برده‌اند و گاه به این که پس به هیچ فهمی دیگر نمی‌توان اعتماد کرد و هر ادراکی را در حوزه شک و تردید باید نهاد». ایشان پاسخ می‌دهد که به تصریح تمام باید گفت که همه چیز در تغییر است فاصله بسیار دارد با آن که فهم ما از چیزها در سیلان است. این نظریه قبض و بسط بود که البته من نخواستم این نظریه را به تمامه برای شما شرح دهم. فقط می‌خواستم بگویم که یک نظریه هم بعد از این نظریه برای من به وجود آمد و به آن متمایل شدم و آن عبارت است از نظریه عقلانیت دینی، این نظریه به زعم من آفت نسبیّت و سیلان فهم را ندارد و از این آسیب به دور است و این نظریه نمی‌خواهد بگوید که چون فهم‌های بشری ما در تکامل است

بنابراین فهم ما از دین هم در تکامل است و بنابراین در نهایت ما یک منطقه ثابتی در فهم نداریم.

عقلانیت دینی

در این نظریه قصد داریم بگوییم که فهم ما از دین با استفاده از متون و یا کتاب و سنت است که به واسطه عقل می‌توانیم این کتاب و سنت را به درستی فهم کنیم. منتها اشکالی که به وجود آمده و نتوانسته به پای تغییر، معرفت دینی را هم یک تغییر عامدانه بدهد این است که ما از عقلی استفاده کردیم و از یک نوری در کتاب و سنت بهره بردیم که این عقل نور معیوب و پر اشکال تاییده است و همین پراشکالی سبب شده تا خروجی آن یک خروجی ناقص و زمین گیر و غیر فعال باشد. در این کتاب قصد داشتم این نظریه را بیان کنم که آن چیزی که عقلانیت دینی ما

را در حوزه دین تا کنون فراهم کرده است، عقلانیت یونانی است. این مفصل است که وقتی از تک تک شما پرسیم عقل را چه تعریف می کنید، عموماً معنایی را می گوئید که فلاسفه در اختیار ما گذاشتند که حدود ۶۰ معنا است. منتها آن چیزی که ما از تعریف عقل در ذهنمان داریم همان است که از جنس تعقل و اندیشه و تفکر است. منتها به نظر من این عقل یونان است و یک عقل معیوب غربی است. قرآن کریم ظرف عقل ورزی را قلب معرفی کرده است و در آیه قرآن آورده است که برای آن‌ها قلب‌هایی است که با آن عقل ورزی می کنند. در صورتی که عقل ورزی در نگاه قرآن و اهل سنت عبارت است از قلب سلیم. برای مثال ببینید که معاویه در عقل فلسفی خود بسیار توانا بود و همه این را می دانید و توانست پنجاه سال حکومت کند و به دیدگاه خودش خوب حکومت کرد. ولی علی (ع) این توان را نداشتند و موفق نبودند. چرا که آن چیزی که معاویه را حرکت داد عقل یونانی بود و آن چیزی که علی (ع) به حرکت وا می داشت قلب سلیم بود. ایشان از عقل معاویه تعبیر به شیطنت می کند. از این رو هر چه ظرف دل ما سالم تر باشد، عقل ورزی ما نیز بهتر خواهد بود. همان طور که در احادیث ابتدای کافی شریف می خوانیم که عقل را روزی همگان نمی داند و معتقد است که بهره همگان عقل نیست. اگر معنای این عقل همان عقل یونانی باشد که درست نیست چرا که همگان آن را دارند و اگر نداشتند اصلاً مکلف نبودند. بلکه معنا همان عقل و قلب سلیم است.

عرض من در این کتاب این است که اگر ما بتوانیم عقلانیت دینی را به درستی شناسایی کنیم و مولفه‌های عقلانیت دینی را به اصطلاح جدا کنیم و بعد از آن عقلانیت غربی و یونانی را هم به درستی شناسایی کنیم و تاثیر اندیشه یونان بر بسیاری از معرفت‌های ما را تشخیص دهیم و مولفه این عقلانیت را هم جدا کنیم. آنگاه می توانیم تمایز خروجی این دو نگاه را به وضوح ببینیم. خروجی که تابش عقلانیت دینی بر متن کتاب و سنت ایجاد می کند بسیار متفاوت است با خروجی که عقلانیت یونانی بر متن کتاب و سنت به وجود آورده است. یکی از آن خروجی‌های متفاوت عقلانیت دینی در بحث عدالت پیش‌نماز است که در کتاب قبلی خود آورده‌ام. اگر این عدالت پیش‌نماز را به عقل یونانی ببینید که امروزه مبنای حوزه‌های ما است می شود صحبت‌های آقای مرحوم خوبی که در باب ملکه عدالت است که چیزی از آن در می آید که بسیار آشفته است و نه در مرتبه عمل و نه در مرتبه علم چیزی با آن همراهی نمی کند. گرچه این بزرگواران تلاش کردند تا مویداتی همراه خود بکنند، ولی اگر این قضیه را بر اساس عدالت دینی بررسی بفرمایید که من این کار را در این کتاب کردم و شاید اولین کار اجتهادی من بود، به یک نظریه می‌رسیم که اصحاب و امامان ما در صدر اسلام نیز همین دیدگاه را داشتند. کار دیگر درباره زهد بود که در این کتاب جدید خود انجام دادم که یکی از اخلاقیات خیلی پررنگ اخلاق عرفانی ما است با این دید به نظر بسیار متفاوت شد به نظر خودم

با این معنایی که الان درباره زهد مطرح است و همین طور بقیه موضوعات این گونه که در این کتاب مطرح شده است.

آقای عالمزاده:

من با مولف این کتاب سالها است که دوستی دارم و در بسیاری از دروس حوزوی هم مباحثه بودیم از جمله بخش زیادی از کتاب صحیفه سجادیه. ایشان چیزی حدود ده سال است که درگیر این نظریه است و در این زمینه چند کتاب دیگر نیز نوشته است. اولین کتاب ایشان کتاب مناسبات اخلاق و فقه در گفتگو اندیشوران که در این کتاب با بیست و سه نفر از اندیشمندان اخلاق صحبت کرده و نظر آنها را

درباره تمایز میان اخلاق و فقه پرسیده است، دومین کتاب همین کتاب است و سومین کتاب با مضمون عقلانیت در نگاه اخلاق بعد از این کتاب به چاپ رسیده است. اینها حاصل ده سال فعالیت‌های ایشان است که بنده نیز از همان ابتدا با ایشان همراه بودم. به نظرم می‌رسد که پیشنهاد این

نتیجه حرف ایشان این می‌شود که چون عقلانیت فقه وجود ندارد در دین و عقلانیت یونانی در آن وجود دارد، لذا پیوند فقه و اخلاق خوب برقرار نشده و دچار مشکل است.

موضوع را نیز من به ایشان دادم زمانی که برای پایان‌نامه خود دنبال موضوع می‌گشتند. این کتاب نیز رساله دکتری ایشان بوده که پیش از انتشار بنده مفصل آن را خواندم.

در این جا زمان ما محدودتر از آن است که بتوانیم ۴۰۰ صفحه کتاب را نقد کنیم، هم‌چنین از شان این جلسه به دور است که کلمه به کلمه یک کتاب را بخوانیم و از آن غلط‌آملائی و یا ویرایشی بگیریم. هر چند در مجموع این صفحات کمتر از بیست غلط ویرایشی وجود داشته و به لحاظ ویرایش ظاهری خوب است. لذا قصد ما بر آن است که ایده اصلی ایشان را اول بیان کنیم و بعد آن ایده را نقد کنیم. چیزی که الان من عرض می‌کنم فهم خودم از ایده ایشان است که قبلا به نظر ایشان رسانده‌ام. در خصوص خود کتاب می‌توان گفت پاورقی‌های زیادی دارد که از متن کتاب بیشتر و جالب توجه است. این کتاب ارجاعات زیادی داشته به طوری که فهرست منابع آن فقط ۴۵ صفحه است.

نقدهای وارده به کتاب

ابتدا بر خود می‌دانم که یک شرحی از متن کتاب ارائه کنم تا دوستان گمان نکنند که جلسه را اشتباه آمده‌اند. در صحبت‌های حاج آقا هر آن چیزی که گفته شد ربطی به رابطه فقه و اخلاق نداشت و ما از اول تا آخر فرمایشات ایشان

یک بار هم کلمه اخلاق را نشنیدیم و دقیقاً اشکال من نیز همین است. ایشان ادعای نظریه پردازی دارند و در این کتاب هم به صراحت در صفحه ۵۷ نوشته‌اند که سخنی جدید آوردند و در جای دیگر هم نوشته‌اند که این مطلب مورد توجه من بوده به طوری که در خواب و بیداری نیز به آن فکر کردم. اسم این کتاب رابطه فقه و اخلاق است و ایشان در جایی تأکید کردند که منظورشان از رابطه فقه و اخلاق رابطه علم اخلاق و علم فقه است که ایشان هم اکنون درباره فقه بسیار صحبت کردند، ولی در باب اخلاق کلامی هم گفته نشد.

اولین اشکال من این است که کتاب ایشان با عنوانش هیچ ربطی ندارد. هدف ایشان این است که یک سازگاری معرفتی بین دو حوزه علم اخلاق و علم فقه به وجود بیاورد. پس اولاً فقه و اخلاق دو علم جدا هستند، با یک دیگر وابستگی دارند، که البته وابستگی آن‌ها به عقلانیت دینی است. نتیجه حرف ایشان این می‌شود که چون عقلانیت فقهی وجود ندارد در دین و عقلانیت یونانی در آن وجود دارد، لذا پیوند فقه و اخلاق خوب برقرار نشده و دچار مشکل است.

مشکلات عمده‌ای که برای فقه برشمرند عبارت است از: ۱- عقلانیت یونانی که اگر آن را به عقلانیت دینی تبدیل کنیم، فقه ما به اخلاق پیوند خواهد خورد. ۲- توصیه ایشان این است که باید فقه را از حالت ریاضی گونه بودن خارج کنیم. ۳- هم چنین باید تحمل و شکیبایی فقه را نسبت به نظریات مخالف بالا ببریم. ۴- روح علمی و حقیقت جوی خالی از غرور را باید در فقه پدید بیاوریم. باید فقه را از این تصور که هر که ناقد آن است بی‌سواد است نجات دهیم. ۵- باید کاری کنیم که فقه ما با اخلاق تعامل فقهی برقرار کند. ۶- فقیه باید بپذیرد که گاهی بدیل‌های بهتری برای نظریات او وجود دارد و چون این را نمی‌پذیرند نمی‌توانند با اخلاق رابطه برقرار کنند. ۷- فقیه امکان خطا را بپذیرد تا بتواند با اخلاق ارتباط بگیرد، ۸- دید واقع‌بینانه نسبت به جهان پیرامونش باید داشته باشد. ۹- فقه ما باید توجه به تشکیکی و چندمنظوره بودن مفاهیم داشته باشد تا بتواند پیوند با اخلاق داشته باشد. ۱۰- تعالیم فقه باید اعتبار جهانی یابد تا بتواند با اخلاق پیوند یابد. ۱۱- از پرگویی و در آویختن مفاهیم و کلی‌گویی و جدال بی‌حاصل باید پرهیز کند. ۱۲- از سخنان عمیق و گیج‌کننده و بی‌حاصل باید پرهیزد، ۱۳- از خیال‌پردازی و پریشان‌گویی باید پرهیز کند، ۱۴- فقه ما نباید در حد دلزدگی و تهوع به نظریات و مشاجرات پردازد، ۱۵- هم چنین باید ذهن‌ها را به بی‌راهه و خطا نکشاند، ۱۶- باید از انبار کردن مفاهیم مانند مورچگان پرهیزد و باید مثل زنبور عسل بیرون بیاید و از شهد هر گلی بهره بگیرد، ۱۷- باید نظریات معروف را ببینید و بشنود و به نظریات قبلی خود اکتفا نکند، ۱۸- باید جزء‌گرایی و خورده‌فکری نکند، ۱۹- باید به تاثیر مزاج طبیعت توجه کند، فقیه باید نفس خود را پاک نگه دارد، حقیقت‌گرا باشد. ۲۰- ظاهربین نباشد، ۲۱- باید فقه را بصورت کاربردی بنویسد تا ذهنی، مجموعه احادیث را نباید وحیانی بداند چرا

که اطلاعات زیادی دارند و در آن‌ها جعل و کذب نیز هست. ۲۲- از طرفی به گفته این کتاب اصول فقه کنونی تورم بیمارگونه پیدا کرده است و بحث‌های طویل و تهومات جعل‌افزا دارد، مطالب بی‌مصرف دارد که باید این‌ها را دور بریزم تا علم فقه با علم اخلاق ارتباط پیدا کند. همان‌طور که ملاحظه می‌کنید این یک ادعای عامه علیه علم فقه و توصیه‌نامه‌ای برای علم فقه است.



نکته دوم عقلانیت یونانی است که هم‌چون یک موجود مزاحم جلوی ارتباط میان فقه و اخلاق را می‌گیرد. این عقلانیت ریاضی‌گونه است و می‌خواهد امکان همه نظریه‌های دیگر را معدوم کند. این نوع از عقلانیت مداراستیز است و تحمل نظر مخالف را ندارد. عقلانیت ارسطویی تقلید از گذشتگان را به همراه می‌آورد و همچنین تاریخ گذشته، حال و آینده را یکسان می‌انگارد و مانع تحول می‌شود. به جای کارآمدی بر ادله تأکید می‌کند و تصورات احمقانه به همراه می‌آورد.

سنت‌گرا است و به نفس خودش توجه نمی‌کند و جزم‌اندیش است، این عقل‌گره مسئله را کورتر می‌کند و سخن‌های عمیق و گیج‌کننده ایجاد می‌کند. این عقلانیت با این همه مضرات چطور است که ما تا این جا سه هزار سال است که گرفتار آن هستیم.

در نقطه مقابل از عقلانیت دینی صحبت کردند، این عقلانیت نقطه مقابل عقلانیت یونانی است و همین‌ها که درباره عقلانیت یونانی گفته‌ایم را در این به‌طور برعکس می‌بینیم. ضمن این که جایگاه آن قلب است.

این‌طور که در این کتاب آمده است، فقه اکنون گرفتار این عقلانیت یونانی و آفات آن است و اگر بتواند خود را به عقلانیت دینی تجهیز کند، علم فقه می‌تواند با علم اخلاق ارتباط بگیرد. اولاً که چند ملاحظه در این جا لازم است: یکی این که اصلاً تبیین نشده ملاحظات بین فقه و اخلاق چه چیزی هست؟ چرا که اصلاً در کتاب و یا در فرمایشات امروزشان هم هیچ اسمی از اخلاق آورده نشد.

نکته دو این که فرض کنیم که این مشکلات در علم فقه هست. با فرض حل این مشکلات آیا علم اخلاق با فقه پیوند پیدا می‌کند؟ بله، به نظر من هم اگر این مشکلات مربوط به فقیهان حل شود، فقیهان ما نیز به صفات اخلاقی مزین می‌شوند، اما همچنان مشخص نیست که دو تا علم چطور می‌توانند با هم به ارتباط دست یابند.

یک نکته حاشیه این که ایشان در ص ۱۴۳ کتاب خود از خوانندگان خواستند تا کتاب ایشان را بدون سوءظن و با حسن نیت بخوانید و بنده نیز با رعایت تمام این اصول تا آن‌جا که برای من ساخته بود کتاب ایشان را چند نوبت خوانده‌ام. ضمن این که خواسته تا با رعایت ادب به نقد آن پردازند که آن را هم سعی می‌کنیم تا انجام دهیم. اما ما نیز به عنوان خواننده شاید توقع داشته باشیم تا ادبیاتی که ایشان برای دانش فقه به کار برده است، به گونه‌ای نباشد که اگر کسی به دانش فقه آگاه نبود تصور کند که عالمان فقه ما عده‌ای انسان بی‌سواد هستند که در گوشه‌ای نشسته و بدون کم‌ترین آگاهی از مشخصات علم، بافندگی کرده‌اند. این کلمات خود فرمایش ایشان را که گفتند از سر ادب و خالی از لحن گزنده باشد زیر سوال می‌برد.

نکته سوم این که ایشان فرموده‌اند که به نظر من وابستگی این دو نظام اهمیت دارد، بهتر بود که در مرحله اول تمایز این دو علم را ابتدا معلوم می‌کرد، چرا که ایشان معتقد هستند اصلاً موضوع علم فقه صفت و رفتار اختیاری و موضوع علم اخلاق صفت و رفتار است، پس تا این جا موضوع آن‌ها مشترک شد. این که فرق آن‌ها در چیست محل پرسش است.

نکته چهارم این است که اگر ما عقلانیت دینی را رعایت کنیم و عقلانیت یونانی را کنار بگذاریم فقه و اخلاق با یک‌دیگر مرتبط می‌شوند. اما این که دقیقاً چه ارتباطی باید برقرار شد، مشخص نیست. من خود در این کتاب جایی را پیدا کردم که فکر می‌کنم یک جوری این دو را به هم می‌چسباند و آن این که عقل دینی عقل خالی از هوا است. به عبارت دیگر اگر عقل خالی از هوا داشته باشیم، علم فقه با علم اخلاق ارتباط پیدا می‌کند. همچنین در جای دیگر گفته‌اند اگر بخواهیم فقه خوبی داشته باشیم، باید فقها اخلاقتان را خوب کنند و از هواهای نفسانی دوری کنند. اولاً این مطلب کشف جدیدی نیست و همه این مطلب را فرموده‌اند. همان طور که در روزگاری اول طلبه‌گی خودمان می‌خواندیم که خورشید عقل کوچک می‌شود با اطاعت از هواهای نفسانی. این جنگ بین عقل و هوا چیزی است که از گذشته در متون دینی ما بوده و قبل از آن هم در همین اخلاق ارسطویی که ایشان اینقدر محکومش کرده، بوده است. در همین قوای ثلاثه که ارسطو مطرح می‌کند می‌گوید که عقل باید بر هوا مسلط شود. زکریا رازی کتاب دیگری دارد به نام الطب الروحانی که کتاب را بر اساس نبرد بین عقل و هوا نوشته است. ثانیاً این چه ربطی به خصوص

فقه دارد که شما صرفاً درباره فقه مطرح کرده‌اید، فیزیک، ریاضی، اخلاق و دیگر علوم هم اگر درگیر هوا شوند، دریافتشان از گزاره‌های علمی مطرح شده کم‌تر می‌شود. لذا اگر قرار باشد تا رعایت این نکته علم فقه با اخلاق پیوند یابد باید با ریاضیات، فیزیک و دیگر علوم هم پیوند یابد و اسم این کتاب هم به جای مناسبات فقه و اخلاق باید باشد مناسبات همه علوم با همه علوم. گمان شده است که علم اخلاق قلبی است و علم فقه عقلی است، فارغ از آن مطلبی که درباره عقل و وحی فرمودند، اگر هر دو را علم می‌دانیم پس هر چه درباره آن گفتید باید درباره این هم بگویید. اگر صفات و روحیات و هوس‌ها اثر سوء دارند، پس همه‌ی علوم را منحرف می‌کنند و ربطی به این دو علم ندارد.

نکته پنجم این که ایشان با اصرار بسیاری در کتاب خود مطرح کردند که قصد ما این است که مناسبات دو علم را بیان کنیم و تصریح کردند به این که با عمل به فقه و زیست اخلاقی کاری ندارند، در حالی که الان به این جا رسیدند که باید زیست اخلاقی داشت تا فهم فقهی خوبی را به دست آورد.

این که ایشان فرموده‌اند که به نظر من وابستگی این دو نظام اهمیت دارد، بهتر بود که در مرحله اول تمایز این دو علم را ابتدا معلوم می‌کرد، چرا که ایشان معتقد هستند اصلاً موضوع علم فقه صفت و رفتار اختیاری و موضوع علم اخلاق صفت و رفتار است، پس تا این جا موضوع آن‌ها مشترک نشد. این که فرق آن‌ها در چیست محل پرسش است.

اما قبل از این که به ابهاماتی که گمان می‌کنم گاهی در جملات هست برسیم، قصد دارد تا این نکته را بگویم که آن چیزهایی که ایشان درباره علم فقه نوشته‌اند و در قسمت اول توضیح داده شد این‌ها توصیه‌هایی اخلاقی است به فقها. مثلاً گفتند تحمل و شکیبایی خود را نسبت به نظرات مخالف بالا

ببرید. یا گفتند روح علمی و حقیقت‌جویی داشته باشید. این را اصطلاحاً می‌گویند اخلاق دانشوری و علمی که اولاً هیچ چیز تازه‌ای نیست و از آن زمان که ما می‌شناسیم یعنی حدود سه هزار سال قدمت دارد و ثانیاً بحث بر سر مشکلات دانش فقه نیست، مشکلات اخلاق بعضی از فقیهان است. این که گفتند فقیهان نباید دچار پنداره‌ی عقل کل بینی باشند مسئله‌ای است که اولاً شامل تمام فقهای ما نمی‌شود، ثانیاً ربطی به علم اخلاق و آن دستگاه معرفتی اخلاق و بعد رابطه آن با علم فقه ندارد. بنابراین اگر بخواهیم بر مجموعه مطالبی که این جا جمع‌آوری شده است یک عنوانی بگذاریم، باید بگوییم که یک سری توصیه‌های اخلاقی به فقها شده است. البته این جا سوالی مطرح می‌شود که آیا صرفاً فقها بودند که اخلاق را رعایت نمی‌کردند، در صورتی که به نظر من این‌ها توصیه‌هایی است که باید به همه کرد و همه باید در پی رعایت این نکات باشند.

نکته ششم این که یک سری عبارات مبهم در این کتاب هست که واقعا کار خواندن این کتاب را سخت می کند. بعضی از آن‌ها از این قرار است:

۱- مقصود از فلسفه‌ورزی یونانی صرف مباحث هستی‌شناسانه نیست، بلکه مراد تفکری است که در آن نگاه به هستی متمایل به عقل نظری و نه عملی و با ثبات جامد ریاضی و پشتوانه‌ای از اسطوره‌ها و تاویلات یونانی انجام می‌پذیرد.

در جواب به ذهن من می‌رسد، اولاً ما آثار یونانی داریم که به عقل عملی پرداختند در صورتی که ایشان می‌گویند متمایل به عقل نظری است و نه عملی. دوماً سیاق جامد ریاضی چه بدی دارد که باید کنار گذاشته شود. البته که می‌توان این را تکمیل‌تر کرد، اما این که سیاق ریاضی داشتن را فحش بدانیم به نظر من مفهوم نیست. سوماً این که فلسفه‌ورزی یونانی پشتوانه‌ای از اسطوره‌ها و تاویلات یونانی دارد، در صورتی که من در منطق و عقل یونانی و ارسطویی تا به حال اسطوره‌ای ندیده‌ام.

۲- منظور از عقلانیت یونانی یک نوع نظام و مکتب فلسفی خاص یونان نیست، بلکه منظور از فلسفه‌ورزی یونانی یک رویه مشترکی است در فلسفیدن و رسم و روال اندیشیدن، سامانه سنجیدن و سیستم استدلال کردن و دستگاه نفی و نقد و اثبات که رنگ و بوی عقل‌ورزی یونانی می‌دهد. به نظر بنده این تعریف خیلی دوری است.

۳- گفته شده ویژگی‌های ساختار یونانی فهم فقهی را تحت تاثیر قرار داده است و بسیاری از واقعیت‌های تفقه در دین را به تاویل برده است.

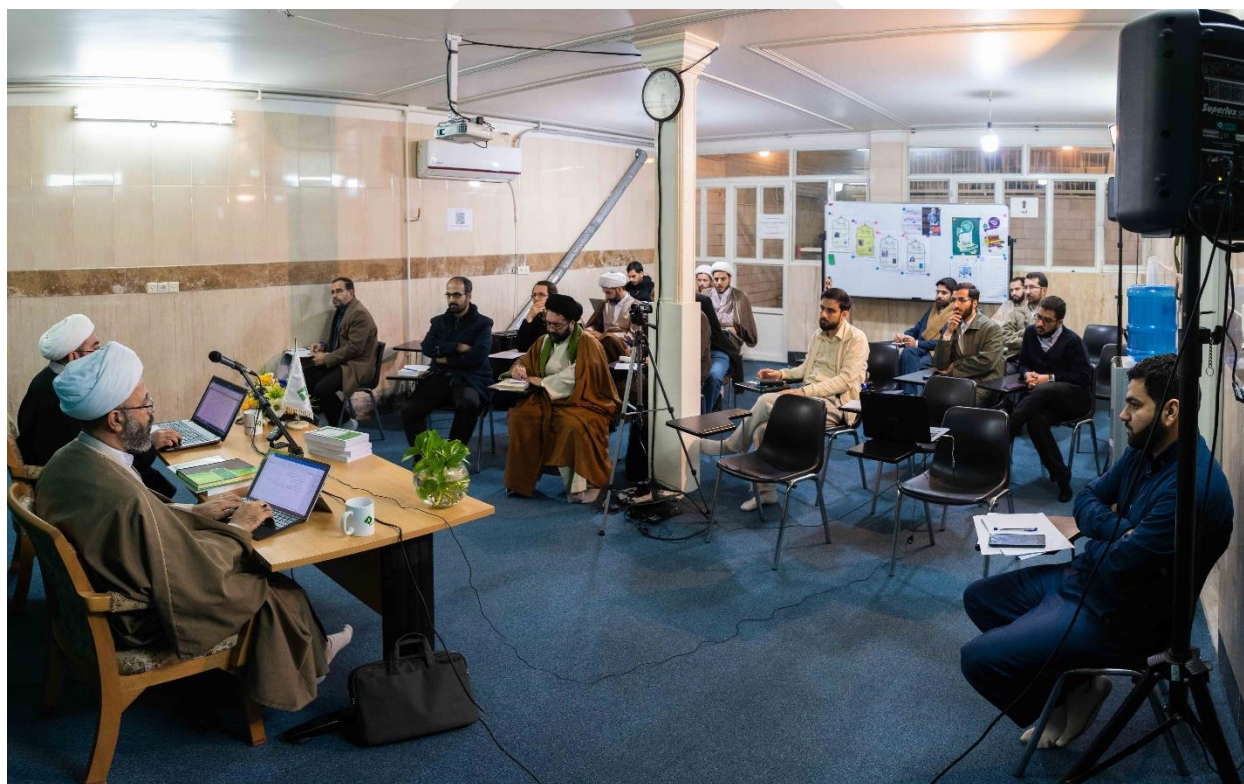
این را من نمی‌توانم بفهمم با این که بیش از ده بار خوانده‌ام.

۴- می‌فرمایند دیوار عواطف و غرایز انسانی و سقف گرایش‌های قلب سلیم برای بلندپروازی‌های نامجاز خیال موانع نیکویی است.

این برای من اصلاً مفهوم نیست که چطور غرایز و عواطف انسانی مانع خیال‌پردازی بشود.

۵- درباره قلب چیزهای جالبی در این کتاب مطرح کردند. ایشان ذیل این آیه لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا می‌فرمایند قرآن وسیله فکر را در قلب می‌داند و ما باید فکر و قلب را در عقل با یکدیگر تالیف کنیم.

اولا اینجا وظیفه عقل و قلب و فکر خیلی مبهم است. دوما ایشان در جایی از کتاب قویا می‌گویند که قلب کانون عواطف و گرایش‌ها است، در جایی دیگر می‌گویند کانون عقلانیت است، یا کانون هر دو است. عقل دینی در نهایت جایگاهش کدام یک از قلب و ذهن است. در این عبارت می‌گویند که زمانی که این تجزیه و تحلیل‌ها به قلب وارد می‌شود (در عبارات پایانی کتاب آمده یعنی است که فرود کتاب با این عبارات است) و آمیزه‌ای از انگیزه‌ها و عواطف شکل می‌گیرد، جنبه‌ی انگیزشی کار فعال می‌شود و در این ساعت قلب سلیم به استقبال مدرکات می‌رود و آن‌ها را برای تحقق آماده حرکت می‌کند. به نظر من یعنی عقلانیت کار خودش را که انجام داد، به عقل می‌سپارد و قلب انرژی انگیزشی در آن ایجاد می‌کند. پس قلب کانون عواطف و عقل کانون درک و اندیشه است. در صورتی که این مطالب بسیار در متن آشفته هستند و بالاخره معلوم نمی‌شود که آیا عقل و قلب یکی است و یا جدا است؟



۶- تمام توصیه‌هایی که ایشان به فقها کردند در اخلاق یونانی هم آمده است و هیچ فرقی نمی‌کند و با اخلاق ارسطویی فرقی نمی‌کند و هیچ تفسیر روشنی از عقلانیت ارسطویی برای ما حاصل نشد و همچنین از عقلانیت دینی، فقط گفته شده عقل دینی در قلب جا دارد و در جای دیگر هم گفتند که قلب کانون عواطف است و تمایز آن‌ها با عقلانیت ارسطویی مطرح نشده و صرفاً بدگویی‌های بی‌مستندی صورت گرفته است.

آن چه به ذهن من می‌رسد این است که در این کتاب فیش‌های پراکنده‌ای جمع شده است و هنوز به انسجام کامل نرسیده است و بنده نمی‌توانم تصور کنم که این نظریه باشد و حتی نمی‌توانم تصور کنم که این یک کتاب منسجم باشد، چرا که بیشتر شبیه یادداشت‌های مرحوم مطهری است که جمع‌آوری و کتاب شد.

آقای هدایتی:

قصد دارم چند نکته را بیان کنم:

۱- این کتاب یک کتاب درسی است و من سال‌ها است که این کتاب را در سطوح مختلف و دکتری تدریس می‌کنم و برای جمله به جمله آن حساب باز شده و به دقت چینش شده. لذا کتابی نیست که بتوان آن را خواند و رد شد. بلکه کتابی است که من در طول دوره دکتری شاید ۴۰ صفحه از آن را بتوانم تدریس کنم، چرا که توضیحاتی می‌خواهد و با آن توضیحات همه چیز سر جای خود قرار می‌گیرد و تا کنون هم نقد به آن وارد نشده، بلکه اغلب تلقی‌ها، تلقی قابل قبول بوده است. در آن جلسه‌ای که من متن این کتاب را به اجمال برای ایشان شرح داده‌ام ایشان مانند الان با عقلانیت یونانی با این کتاب برخورد کرد و پیام من در ذهن شریف ایشان جا نگرفت و علت آن هم شاید بیان ناقص من و کوتاهی نوشتار من هست. لذا این کتابی نیست که مجموعه فیش‌برداری‌ها باشد. چرا که بر روی جمله جمله آن دقت‌های طولانی شده است و پاورقی‌های مفصل آن‌هم به همین علت قرار داده شده.

من در این جلسه نتوانستم نکته‌ای از نکات ناقد محترم را بنویسم و در مقام اصلاح آن در کتاب خودم بر بیایم، اگرچه از محضر ایشان زیاد استفاده کرده‌ام و می‌کنم. علت آن هم این است که من در کتاب به دنبال نقد فقه و یا کوبیدن فقها و یا توصیه به آن‌ها نیستم.

ببینید به نظر من بنابر دیدگاه ارسطو که ما در درون خود دارای سه قوه شهویه و قضیه و ناطقه هستیم. حسن ظن ما بر این است که فقهای ما در دو قوه شهویه و قضیه تذهیب داشته‌اند. هر چند خلاف آن هم دیده شده، چنان که با بسیاری از نواندیشان دینی من از قبل آشنایی داشتم و می‌دانم آن‌ها بسیار متعبدتر از بنده باشند و بسیار دقیق‌تر در اجرای عملی دین.

این طور بگویم چه چیزی باعث می‌شود تا فقیهی که خوش‌بینی ما بر آن است که می‌تواند قوای شهویه و قضیه خود را کنترل کند و یک روشن فکر دینی که آن هم در تراز این فقیه خود را تذهیب کرده است، وقتی به یک آیه یا متن دینی می‌رسند و می‌خواهند آن را تفسیر کنند، به دو طرز تلقی کاملاً متفاوت از هم می‌رسند.

برای مثال ببینید کسی مانند آقای گلپایگانی وقتی به قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ می‌رسد چه برداشتی می‌کنند از آیه که به حد پوشیه زدن هم می‌رسد. ولی همین آیه را شما به دست یک روشن فکر بدهید، فردی که لزوما لباس روحانیت ندارد و یا حتی خیلی هم از حوزه دل خوشی ندارد، ولی مجتهد است و بر قوه‌ی شهوت و غضب بسیار عالی‌تر هم کار کرده ولی برداشتی می‌کند کاملا متفاوت با دیگری می‌شود. این جا است که به نظر من می‌رسد، عقلانیت آن‌ها است که یکی مذکا است و دیگری مذکا نیست و یکی از تذهیب بیشتری برخوردار است و دیگری نه.

برخلاف صحبت‌های آقای عالم‌زاده عرض من در خور رذایل و فضائل قوه عاقله نیست. قصد ما بر این نیست که بگوییم فضائل قوه عاقله چیست؟ این کار را مرحوم نراقی در جامع السعادات انجام داده است و پیش از آن هم گفته‌اند. این حرف من نیست، همانطور که علم منطق هیئت تفکر را اصلاح می‌کند، من از نظریه‌ی خود تعبیر به هیئت نکردم، اما دستگاه فکر کردن و عقلانیت، خود ساحت اندیشه‌ورزی هر یک از ما با هم متفاوت است. این دستگاه اندیشه‌ورزی ما گاهی مبتلا است و باید تزکیه بشود و باید تزکیه اخلاقی شود، منتها در حوزه قوه عاقله، بعضی از دستگاه‌های فکری ما گرفتار آسیب است در صورتی که بعضی دیگر نیست. این چیزی نیست که من دیده باشم در جای دیگری بر روی آن بحث شده باشد. چیزی که تا کنون بر روی آن بحث شده و همواره سعی در تذهیب آن داشتند و مورد توجه قرار دادند، فضائل و رذایل قوه عاقله است و نه خود دستگاه عقل‌ورزی. در این کتاب تلاش کردم که آسیب‌ها و رذایل عقل‌ورزی را بگویم که به نظر من این آسیب‌ها در دستگاه فکری یونانی مطرح شده است.

و چیزهایی که ایشان در این جزوه‌هایی که در بین شما پخش فرمودند گفتند، مانند غرور علمی نداشتن یا کرم ابریشم نبودن و زنبور عسل بودن و غیره، از پیامدهای پس از نتیجه‌ی بعضی از مولفه‌های عقلانیت یونانی است.

پس کار جدید من که ادعا می‌کنم که نو و جدید است این است که من تلاش کردم همانطور که قوه عاقله را به فضائل و رذایل تقسیم کردیم و در کتب اخلاق آوردیم، دستگاه عقل‌ورزی که از آن در این کتاب خروجی مفصل داده‌ام، هم دارای رذایل و فضائلی است که من آن‌ها را در الگوی عقل‌ورزی یونان استخراج نکردم، همانطور که از ابتدا زمانی که اندیشه یونانی با ترجمه وارد اندیشه مسلمانان شد، آهسته آهسته جای خود را باز کرد. حتی این عقلانیت یونانی، گاهی از نحوه سوال پرسیدن از اهل بیت کاملا مشهود است.

آقای عالم‌زاده

در نهایت با وجود تلاش بسیار مولف برای مشخص کردن جایگاه اندیشه و جایگزین کردن قلب سلیم به جای عقل یونانی، به نظر ناقد در این کتاب علی‌رغم انتقادات تندی که به فقه شده است و در کنار پرخاش‌های علمی بسیار، یک تحلیل جایگزینی دست‌گیرمان نمی‌شود. اما این مشخص نشده است که فقیه ما چطور می‌تواند از عقلانیت فقهی بهره ببرد، اگر روش‌هایی که تا کنون بوده است درست نیست و حتی بر فرض این که ما عقلانیت یونانی را کنار بگذاریم، گفته نشده است که چه نوع ارتباطی بین علم فقه و علم اخلاق ایجاد می‌شود. این سوال که آیا اخلاق در مقدمات استنباط‌های فقه وارد می‌شود و یا فقه در اخلاق جدید گزاره‌های جدید ایجاد می‌کند؟ و یا به عبارت دیگر آیا فقه به اخلاق کمک می‌کند و یا اخلاق به فقه؟ پاسخ داده نشده است. ایشان این کتاب را یک کتاب مطالعه‌ای ندانسته و توصیه نمی‌کند که کسی این کتاب را بخواند، چرا که برای دریافت آن باید چیزی حدود دو ترم شاگردی مولف را بفرمایید و با این عقلانیتی که ما داریم، عملاً ارتباط با این کتاب امکان‌پذیر نیست.

آقای هدایتی

من هم می‌پذیرم که از نقص نوشتار و گفتار بنده بوده است که آقای عالم‌زاده با هوش و زکاوتی که دارند متوجه نکات کتاب نشده‌اند و این نظر درست است که من گاهی در کتاب به اختصار مطالب را نوشته‌ام که کتاب من را از یک کتاب خواندنی خارج کرده است و من هم تشکر می‌کنم از جناب آقای عالم‌زاده که از دوستان ما بودند و هستند و من معمولاً از وجود ایشان بهره برده‌ام. از این که وقت حضرات را گرفته‌ام و شما لطف کردید و مستمع بودید در حالی که مستمع در خستگی بیشتری نسبت به گوینده قرار می‌گیرد تشکر می‌کنم و عذرخواهی می‌کنم و انشالله که مشمول دعا‌های شما باشیم.

کلیدواژه‌ها: فقه، اخلاق، فقیه، عقلانیت یونانی، عقل دینی.