

نشریه علمی مطالعات حقوقی معاصر، سال یازدهم، شماره بیستم، بهار و تابستان ۹۹، صفحات ۱-۲۶

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۹/۰۴/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۰۹

مطالعه دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی راجع به اصل منع تبعیض

حمید انصاری^۱

رضا نیکخواه سرنقی^۲

سید مهدی صالحی^۳

چکیده

منع تبعیض در برخورداری از حقوق، بر اساس جنس، نژاد، رنگ، طبقه اجتماعی، محل تولد، عقیده، مذهب و ثروت، یک اصل بین‌المللی شناخته شده است. در اسلام احکامی وجود دارد که ظاهراً تبعیض‌آمیز می‌نماید. اندیشمندان اسلامی بسته به اینکه به کدام نحله فکری اعم از سنت‌گرا، سنت‌گرای متمایل به نواندیش، یا نواندیش‌گرایش داشته باشند، در خصوص منع تبعیض از نظر اسلام آرای متفاوتی دارند. گروهی معتقدند احکامی همچون حقوق اقلیت‌های مذهبی یا حقوق زنان تبعیض‌آمیز نیست و به استناد تفاوت‌های تکوینی و تشریحی سعی در عادلانه جلوه دادن این احکام دارند، درحالی که عده‌ای دیگر با در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان معتقدند برخی از احکام جامعه امروزی تبعیض‌آمیز است و برای حل تعارض میان دین‌داری و تبعیض‌آمیز نبودن احکام، اجتهاد پویا را پیشنهاد می‌دهند. ضرورت اجرای احکام اسلامی از یک سو و قبح ذاتی تبعیض از سوی دیگر، این سؤال را به وجود می‌آورد که چگونه می‌توان این احکام تبعیض‌آمیز را همچنان اجرا کرد. در این مقاله با نگاه توصیفی ابتدا به تبیین منع تبعیض در نظام بین‌الملل حقوق بشر و اندیشه‌های اسلامی پرداخته می‌شود، سپس با توجه به مهم‌ترین مشخصه‌های اندیشه‌های اسلامی، آرای اندیشمندان مختلف اسلامی در باب منع تبعیض مطرح می‌گردد.

واژگان کلیدی: اجتهاد پویا، اندیشمندان اسلامی، منع تبعیض.

h51ansari@gmail.com

r.nikkhah@urmia.ac.ir

sm.salehi@urmia.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری فقه و حقوق اسلامی دانشگاه ارومیه، ارومیه ایران

۲. استادیار دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران (نویسنده مسئول)

۳. دانشیار دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران

مقدمه

اصل عدم تبعیض یکی از اصول بنیادین حقوق انسانی است. بر اساس اصول حقوق بشر همهٔ انبای بشر کرامت ذاتی دارند؛ برابر به دنیا می‌آیند و سزاوار برخورداری از حقوق برابر هستند. به همین سبب، تبعیض قائل شدن بین آنها ممنوع است. تاریخ تمدن بشری شاهد کوشش پیامبران، فلاسفه و متفکران و انسان‌دوستان در اعتلای شأن و کرامت انسان در دفاع از حقوق و آزادی‌های اساسی اوست. با وجود این، در سال‌های اخیر از یک سو به دنبال گسترش جوامع چندملیتی یا به عبارت دقیق‌تر، جوامع با تکثر فرهنگی و از سوی دیگر، جهان‌شمولی حقوق بشر و فعالیت‌های نهادهای بین‌المللی ناظر و مفسر قواعد حقوق بشر، آشکال تبعیض نیز دگرگون شده است. اگر در گذشته تبعیض صرفاً به نابرابری اقتصادی و اجتماعی تعبیر می‌شد، امروزه تبعیض می‌تواند در کلیهٔ شئون زندگی اجتماعی افراد متبلور شود، زیرا گفته می‌شود تبعیض، کرامت انسانی را هدف قرار می‌دهد و انسانیت وی را به چالش می‌کشد.^۱

در حال حاضر، اعلامیهٔ حقوق بشر به‌عنوان اساسی‌ترین و ابتدایی‌ترین حقوق انسانی فرض می‌شود که بر اساس آن هر انسانی به‌طور فطری و به صرف انسان بودن بهره‌مند از آن دانسته می‌شود.^۲ امروزه این موضوع به‌عنوان محور یکی از مهم‌ترین مسائل عملی مطرح در نظام جهانی و نیز جمهوری اسلامی ایران، و یکی از پربحث‌ترین موضوعات حوزهٔ علوم انسانی قرار گرفته است.

با این حال، در اسلام برخی از احکام حقوقی، مانند عدم تساوی حقوق مسلمانان با غیر مسلمانان، عدم تساوی حقوقی زنان و مردان، آزادی عقیده، مذهب و بیان وجود دارد که به‌ظاهر تبعیض‌آمیز است و در برخی موارد با مفهوم و تفاسیر ارائه‌شده از تبعیض در اسناد حقوق بشری در تعارض قرار می‌گیرد. در این میان، دیدگاه‌ها و نظریات اندیشمندان اسلامی دربارهٔ تبعیض نیز در مواردی با یکدیگر متفاوت است؛ به‌طوری که اندیشمندان اسلامی

۱. مجید، ادیب، *جرایم علیه اشخاص*، (تهران: انتشارات میزان، چ ۱، ۱۳۹۳)، ص ۱۵۷.

2. Donnelly, Jack, *Human Rights and Limits of Critical Reason*, (England: Dartmouth Publishing Group, 2003), p 12.

بسته به نوع گرایش‌های فکری، اعم از سنت‌گرا، سنت‌گرایان متمایل به نواندیش و یا نواندیشان، در خصوص تبعیض دیدگاه‌های مختلفی ارائه داده‌اند.

با این توصیف، پرسش اصلی این است که مبنای اختلاف نظر میان اندیشمندان اسلامی و مفسران حقوق بشر در خصوص تبعیض، به ماهیت ذاتی تبعیض برمی‌گردد یا به تفسیری که از آن ارائه می‌شود؟

هدف مقاله حاضر این است تا با روشی توصیفی-تحلیلی به بررسی آرای اندیشمندان معاصر در این مورد بپردازد؛ به این منظور ابتدا به برداشت‌های مفهومی تبعیض در نظام بین‌الملل حقوق بشر و اندیشه‌های اسلامی پرداخته می‌شود و در ادامه آرای اندیشمندان اسلامی در خصوص تبعیض در سه گفتار سنت‌گرایان، سنت‌گرایان متمایل به نواندیش، و نواندیشان بررسی و در پایان هم نتیجه‌گیری از بحث ارائه می‌شود.

۱. برداشت‌های مفهومی از تبعیض

برابری و رهایی از تبعیض در زمره اصول پایه‌ای قوانین بین‌المللی حقوق بشر به‌شمار می‌آیند که بر اساس آن، همه انسان‌ها بدون هیچ‌گونه تمایزی حق برخورداری از حقوق مقرر شده برای آنها در قوانین، از جمله حق برابری در مقابل قانون را دارند. چراکه همواره بشر در طول تاریخ از نابرابری‌های ظالمانه که موجب فقر و عقب‌ماندگی اجتماعی و اقتصادی عدّه زیادی از شهروندان شده، رنج برده و همیشه در صدد حذف این امتیازات تبعیض‌آمیز بوده است. وجود نهضت‌ها و انقلاب‌ها در جامعه بشری می‌تواند ریشه در نابرابری‌ها داشته باشد، به طوری که برخی اندیشمندان مانند ارسطو مهم‌ترین علت انقلاب‌ها را در وجود تبعیض‌ها در جامعه بیان کرده‌اند.^۱ از این رو، همواره تلاش‌هایی برای رفع تبعیض از جامعه و برقراری عدالت و مساوات صورت گرفته است که نقطه اوج آن را می‌توان قرن بیستم ذکر کرد، به گونه‌ای که برخی قرن بیستم را قرن تبعیض‌زدایی گفته‌اند چراکه در این قرن نهضت‌های گوناگونی برای زدودن تبعیض و نابرابری از سیمای جوامع انسانی شکل گرفته است.^۲

۱. رضا، دانشور ثانی، «اصل برابری در قرآن» مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن، (تهران: معاونت حقوقی ریاست جمهوری، ۱۳۹۳)، ص ۲۸۱.

۲. علی‌اکبر، گرجی ازندریایی، در تکاپوی حقوق اساسی، (تهران: انتشارات جنگل، ج ۱، ۱۳۸۸)، ص ۹۷.

در نظام بین‌الملل حقوق بشر، دولت عنصر جدایی‌ناپذیر از اندیشه حقوق بشر محسوب می‌شود و این نظام عمدتاً با نگاه طولی یا عمودی به شناسایی حقوق بشر برای افراد در برابر دولت نظر دارد. از منظر حقوق بشر، دولت بزرگ‌ترین تهدید علیه آزادی فردی و برابری است، زیرا همواره در رویارویی با مردم از قدرت زیادی برخوردار است و احتمال سوءاستفاده از این قدرت وجود دارد. از این رو، تمام تلاش حقوق بشر آن است که از یک سو، حقوق مختلفی را برای حمایت از آزادی، برابری و منافع مردم شناسایی کند و از سوی دیگر، تکالیف مختلفی برعهده دولت قرار دهد تا شاید بتواند بین افراد و دولت تساوی برقرار کند.^۱ در واقع، نظام بین‌الملل حقوق بشر به همان اندازه که از ناحیه مردم حق‌محور است، از ناحیه دولت تکلیف‌محور است.

با این حال، در اکثر آثار اندیشمندان اسلامی در خصوص مناسبات حقوق بشر و اسلام، عنصر دولت در ترسیم تعهدات حقوق بشری بسیار کم‌رنگ دیده شده و به رابطه افقی و عرضی بیش از توصیف آن در نظام حقوق بشر اهمیت داده شده است.^۲

در نظام بین‌المللی حقوق بشر همواره سخن از حق یک یا چند فرد است؛ از نفعی حمایت می‌شود که به افراد معینی قابل تخصیص است. حقوق فردی با عبارت‌های «هر فردی»، «هرکس»، «هیچ‌کس»، «انسان» و نظایر آن گفتگو می‌شود و مواد مختلف اعلامیه حقوق بشر با این زبان نگارش یافته است.^۳ در واقع از ارزش‌هایی حمایت می‌شود که حمایت از آنها برای تحمیل تکلیف برعهده دیگران ضروری است، ولی ارزش‌های مطلق و غیرشخصی مانند این گفته که «فلان امر باید به فلان صورت باشد» از قلمرو حق‌ها خارج است. ارزش‌های گروهی مانند برادری و همبستگی گرچه داری خیر و نیکی هستند و به افراد جامعه نفعی می‌رسانند، اما این نفع را به مردم بماهو مردم نمی‌رسانند.^۴

۱. کریستین، تاموشات، حقوق بشر، ترجمه و نگارش: حسین شریفی طرازکوهی، (تهران: میزان، ۱۳۸۶)، ص ۱۰۰.
 ۲. باقر، انصاری، «رشته حقوق بشر در ایران از منظر نسبت آن با اندیشه‌های اسلامی»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال نوزدهم، ش ۱۲ (اسفند ۱۳۹۸)، ص ۱۱۲.

3. Donnelly, Jack, "The Universal Declaration Model of Human Rights" (2001), p 30.

4. Waldron, Jeremy, "Liberal Rights, Collected Papers 1981- 1991", Cambridge University Press, (1996), p 722.

در مقابل، بیشتر اندیشمندان اسلامی بر این باورند که منشأ حقیقی حق و تکلیف فقط خداوند است و دیگر حقوق جنبه اعتباری دارند و حق از امور اعتباری است. این اعتبار را می‌توان برای فرد یا برای جمع داشت. بنابراین، فردگرایی نظام حقوق بشر را نقد می‌کند و معتقدند حق‌ها ماهیتاً فردگرا نیستند و از آنها برای حمایت از منافع غیرقابل تخصیص به افراد نیز می‌توان استفاده کرد.^۱

بر این اساس، اندیشه حقوق بشر یک دستاورد بین‌المللی است که در فضای بین‌الملل دارای اعتبار بوده و قابل فهم است، اما اندیشه‌های دانشمندان اسلامی غالباً توجهی به ابعاد بین‌المللی حقوق بشر نداشته، بیشتر در جهت نقد و رد نظام بین‌الملل حقوق بشر هستند و از این حیث دارای زبان مشترکی نیستند.

۲. آرای اندیشمندان اسلامی سنت‌گرا

۲.۱. مبانی نظری

سنت‌گرایی یک جریان فکری دینی است که در اوایل قرن بیستم در آمریکا در عرصه فکری و اجتماعی حوزه ادبیات مسیحیت پروتستان ظهور کرد و از دهه هفتاد همین قرن، درباره جریان‌های مشابه در دیگر ادیان نیز به کار رفت. وجه اساسی و بنیادین در مفهوم سنت، غلبه نوعی گرایش و تمایل به حفظ ثبات و نظم در برابر دگرگونی است.^۲ از دهه اخیر قرن بیستم، به شکل مشخص در مطبوعات آمریکایی و سپس در دیگر محافل غربی با هدف برون‌رفت از بحران‌ها و آشوب‌های حاصل از آن به کار گرفته شد. ویژگی‌های اصلی که در استعمال واژه سنت‌گرایی در فرهنگ‌های مدرن اراده شده، عبارت‌اند از: تفسیر قشری از کتاب مقدس، ظاهرگرایی و انکار باطن دیانت، بی‌توجهی به ماهیت مدرنیته، رجوع به سنت دینی، ادعای انحصار در نجات‌بخشی خداوند در پیروان یک دین خاص، تفسیر ایدئولوژیک از دین، تأکید فراوان بر عمل و مصادیقی که در مطبوعات و حتی محافل علمی مدرن برای سنت‌گرایان اسلامی ذکر می‌شود. در محافل علمی به اندیشه متفکرانی از قبیل رنه گنون، آناندرا کوماراسوامی و فریتهوف شوآن اطلاق می‌شود که با درک ماهیت مدرنیته،

۱. مرتضی، مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، جامعه و تاریخ، (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰)، صص ۲۳-۲۴.

۲. جواد، افشار کهن، بازخوانی جامعه‌شناسی سنت‌گرایی و تجدیدطلبی در ایران بین دو انقلاب، (تهران: آوای نوره، ۱۳۸۳)، ص ۱۲.

منتقد جدی آن هستند و به دنبال احیای سنت و برتری امور فوق طبیعی در زندگی مادی اند. اگرچه مهم‌ترین متفکران این حلقه مسلمان‌اند، از قبیل گنون، شوان، بورکهارت، لینگز، اما سنت‌گرایی به وحدت متعالی ادیان می‌اندیشد و با دین و آئین خاصی پیوند اخوت نبسته است و عملاً از غایت معنوی همه ادیان الهی دفاع می‌کند.^۱ اندیشمندان سنت‌گرا از مهم‌ترین منتقدان حقوق بشر هستند؛ دغدغه این گروه پاسداری از سنت‌ها و ارزش‌هایی است که دنیای مدرن کنونی به تقابل با آن برخاسته است و مسیر جریان توسعه‌طلبی به سمتی می‌رود که اندیشه‌های پیشرفت و توسعه، آن ارزش‌های سنتی را به فراموشی بسپارد. در تمامی اعصار، این ارزش‌ها و سنت‌ها گرامی داشته شده و بین نسل‌ها دست به دست شده، ولی در سال‌های اخیر این روند دستخوش تغییر و تحول گشته است.

۲.۲. طرح و بررسی اندیشه‌ها

۲.۲.۱. سید حسین نصر. نصر امروزه از برجسته‌ترین چهره‌های متفکر دینی محسوب می‌شود. سنت‌گرایی در ایران بیش از هر شخص دیگری با نام ایشان عجین شده است. دیدگاه وی نسبت به خدا، انسان و جهان بر اساس دیدگاهی است که در قرآن و احادیث آمده است. از دیدگاه نصر «دین دربرگیرنده همه جهات و جوانب زندگی انسان است و هیچ امری خارج از حوزه شمول و اطلاق آن وجود ندارد».^۲

برداشت نصر از مفهوم حق، برداشتی سنتی و برگرفته از دین است. وی بر این باور است که «در اسلام آزادی بدون مسئولیت، و حقوق بشر بدون الزامات وجود ندارد الا در صورتی که تکلیفمان را در قبال خداوند پذیرفته باشیم، هیچ‌گونه حقوق طبیعی یا ذاتی نداریم، زیرا ما خودمان خویشتن را بوجود نیاورده‌ایم... مسلماً حقوق بشر در اسلام وجود دارد و این حقوق در شریعت مشخص شده است، اما این حقوق بر مسئولیت استوار است».^۳ از این عبارات چند نکته قابل برداشت است. اول آنکه نصر عنوان کلی حقوق بشر را قبول دارد، اما برخورداری از این حقوق را منوط به انجام تکالیف و مسئولیت در مقابل خداوند می‌داند. برداشت او از حقوق ذاتی و طبیعی نیز برداشت خاصی است، چراکه آنها نیز منوط به پذیرش

۱. محسن، کدیور، «باران، فصل‌نامه فرهنگ و ادبیات»، سوئد، ش ۱۰ (۱۳۸۴)، ص ۱۰.

۲. سید حسین، نصر، دین و نظام طبیعت، مترجم: محمدحسن غفوری، (تهران: انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۸۴)، ص ۲۶.

۳. همان، صص ۶۰-۶۱.

مسئولیت‌اند؛ شرطی که ذاتی و طبیعی بودن این حقوق را زیر سؤال می‌برد.^۱ او از حقوق بشر مفهوم خاصی در ذهن دارد که شالوده و اساس دینی و سنتی دارد. در نظام او حق، انسان، جهان و جامعه همه دارای مفاهیم سنتی هستند و هر انسانی نیز با داشتن شرایطی، از حقوق بشر برخوردار می‌شود. برای مثال در دیدگاه او کسانی که به خدا ایمان ندارند، هیچ حقی ندارند؛ چراکه به تکلیف خود در برابر خداوند که اقرار به وحدانیت او و پایبندی به احکام شریعت است عمل نکرده‌اند، حتی مؤمنان نیز در برخورداری از این حقوق با یکدیگر برابر نیستند؛ هرکه بیشتر به تکالیف خود عمل کند، از حقوق بیشتری برخوردار است. در ذهنیت خاص نصر از حقوق بشر، اعتقادات مذهبی نقش محوری و اساسی را ایفا می‌کند. حال آنکه بنابر منشور جهانی حقوق بشر «هرکس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب برخوردار باشد».^۲ از این رو در حقوق بشر مبتنی بر دین، برخی حقوق بشر جهانی غیرقابل قبول خواهد بود. از طرفی، با این گفته او که حقوق بشر در اسلام وجود دارد، باز می‌توان به این نتیجه رسید که میان حقوق بشر موردنظر او و نظام حقوق بشر بین‌المللی همسانی وجود ندارد و حتی تفاوت بسیاری دیده می‌شود.^۳

۲.۲.۲. علامه محمدتقی جعفری. علامه جعفری بر این اعتقاد است که حقوق بشر از آغاز دین اسلام وجود داشت و به دلیل اینکه مکتب اسلام تمامی موارد و اصول حقوق بشر را در بطن خود داشت لذا نیازی نبوده است که به‌طور مدون به جامعه عرضه کند. او ضمن ایراد اساسی بر اعلامیه جهانی حقوق بشر، اعلامیه یادشده را به دلایل زیر ناقص می‌داند.

≠ در اعلامیه جهانی حقوق بشر به کرامت ذاتی انسان‌ها توجه نشده و قداست و شرافت انسان‌ها نادیده گرفته شده است.
 ≠ در اعلامیه یادشده برای انسان‌های بافضیلت حق ویژه‌ای در نظر گرفته نشده و امتیازی به تقوی و فضیلت داده نشده است.

۱. همان، ص ۸۵.

۲. ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر.

۳. همان، ص ۸۷.

≠ این اعلامیه نه تنها تکیه‌گاهی چون اعتقاد به خدا ندارد، بلکه یک تکیه‌گاه علمی قابل تعمیم برای همگان نیز ندارد؛ از این رو به‌سادگی آسیب‌پذیر است.
 ≠ تدوین یک نظام حقوقی مستلزم اجرای آن نیست، درحالی که ما باید به اجرا فکر کنیم؛ همانند اسلام که به تربیت اخلاقی انسان‌ها برای رعایت حقوق آن‌ها اهمیت می‌دهد.^۱

سپس علامه جعفری اهداف و انگیزه‌های تبیین‌کنندگان اعلامیه حقوق بشر را به هفت قسمت تقسیم کرده است و پس از بررسی تمامی آنها به این نتیجه می‌رسد که بدون آشنایی جان انسان‌ها با جان‌های یکدیگر، محال است که تفاهم واقعی میان همه آنان برقرار شود.^۲

وی در باب انگیزه وضع حقوق بشر اسلامی بر این باور است که چهره جهانی انسان که دارای حقوق جهانی است، در ادیان الهی به اوج خود می‌رسد. سپس به بحث مفصلی درباره توجه جدی اسلام به چهره جهانی انسان و حقوق آن می‌پردازد و در ادامه انسان‌ها را از نظر اسلام به شش طبقه شخصیتی تقسیم می‌کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که در این طبقات هر طبقه از طبقه قبلی برتر است و طبقه ششم مسلمان‌هایی هستند که به درجه برتر تقوا و کرامت دست یافته‌اند و این گروه از همه برتر است.^۳ او در بسیاری از مقایسه‌های خود، اعلامیه حقوق بشر را با جامعه کنونی غرب یکسان می‌گیرد و در طرف دیگر مقایسه، نظام حقوقی اسلام قرار دارد که در بعضی جاها منابع اسلامی را مد نظر قرار می‌دهد و گاه به اعلامیه قاهره استناد می‌کند و ادعا دارد که حقوق بشر از ابتدا در اسلام وجود داشته و چنانچه تاکنون به‌طور منظم عرضه نشده به این دلیل بوده است که تمامی مواد حقوق بشر را در خود دارد و نیز این امتیاز را دارد که مستند به نص است.^۴

۲. ۲. ۳. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی. مصباح یزدی حق را از واژه‌های مقدس در تمامی جوامع می‌داند و مفهوم عدالت‌طلبی و حق‌جویی را به‌هم مرتبط کرده، این دو را

۱. محمدتقی، جعفری تبریزی، حقوق جهانی بشر، تحقیق و تطبیق در دو نظام اسلام و غرب، (تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار

علامه جعفری، ج ۱، ۱۳۸۵)، ص ۵۹.

۲. همان، صص ۵۹-۷۰.

۳. همان، صص ۷۱-۸۰.

۴. همان، ص ۷۸.

مادر ارزش‌های اجتماعی می‌داند. مبنای او در تعیین قواعد حقوقی، هماهنگی با مصالح و مفاسد واقعی است و بر این باور است که بازگشت تمامی حقوق به ارادهٔ حکیمانه خداوند است و در موارد محدودی عقل توانایی کشف اقتضای حکمت را دارد که نیاز به وحی نیست.^۱ آیت‌الله مصباح معتقد است دانش بشری نمی‌تواند مصالح و مفاسد خود را به‌درستی تشخیص دهد. وی با استناد به تفاوت‌های انسان‌ها اختلاف در حقوق را عین عدالت و برابری می‌داند و بیان می‌دارد که «ادعای ما این است که در مورد زن و مرد اختلافاتی طبیعی و تکوینی وجود دارد که مقتضای حقوق و تکالیف متفاوت است. در هر جامعه‌ای اعم از سفیدپوست و سیاه‌پوست، نژاد زرد و سرخ، فقیر و غنی، پیشرفته و عقب‌مانده، و شرقی و غربی، زنان با مردان اختلافات تکوینی و طبیعی دارند که اولاً ثابت و دائم است؛ چراکه در طول تاریخ بشری بسیار به‌ندرت پیش آمده است تغییر جنسیتی حاصل شود و مردی زن یا زنی مرد شود؛ ثانیاً عمومیت دارد، زیرا هر یک از دو قشر زن و مرد نیمی از جامعهٔ بشری را دربر می‌گیرد؛ ثالثاً منشأ آثار مختلف در زندگی اجتماعی می‌شود. بنابراین، کاملاً معقول، صحیح و عادلانه است که زنان و مردان گذشته از حقوق و تکالیف مشترکی که بر اساس وجوه اشتراک طبیعی تکوینی خود دارند، در سایر حقوق و تکالیف متفاوت باشند.^۲ از نظر مصباح منشأ مشروعیت قواعد حقوقی در اسلام ارادهٔ تشریحی خداوند متعال است، زیرا انسان معتقد به خدا، تمام حرکات و سکناتش باید برای خدا باشد. او در نهایت به این نتیجه می‌رسد که بازگشت همهٔ حقوق و تکالیف، اعم از حقوقی و اخلاقی، به ارادهٔ حکیمانه الهی است.^۳

۲.۲.۴. آیت‌الله عبدالله جوادی آملی. جوادی آملی حقوق را مجموعه‌ای از قوانین

می‌داند که از سوی خداوند برای برقراری نظم و عدل و قسط در جامعهٔ بشری و برای تأمین سعادت جامعه تدوین شده است.^۴ آملی زیربنای تمامی حقوق را توحید می‌داند و انسان را در

۱. محمدتقی، مصباح یزدی، نظریهٔ حقوقی اسلام، به کوشش: محمدمهدی نادری قمی، (قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰)، ص ۳۱.

۲. محمدتقی، مصباح یزدی، نگاهی گذرا به نظریهٔ ولایت فقیه، به کوشش: محمدمهدی نادری قمی، (قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹)، ص ۲۱۱.

۳. محمدتقی، مصباح یزدی، نظریهٔ حقوقی اسلام، ص ۳۱.

۴. عبدالله، جوادی آملی، فلسفهٔ حقوق بشر، (قم: انتشارات اسراء، ج ۱، ۱۳۷۵)، ص ۷۵.

مقابل هر نعمت و حقی مسئول می‌شمرد.^۱ بر اساس نظر ایشان در نظام حقوقی اسلام، انسان در قبال خداوند متعال تکویناً و تشریحاً مالک امری نیست، بلکه دارایی او امانتی از سوی خداوند است و وی جانشین خداوند در بهره‌وری از مال است و نمی‌تواند غیر از آنچه مایه‌خشونودی مالک است، عمل کند. انسان موظف است در مسیری که خداوند می‌گوید از آن استفاده کند. در برابر این اعتقاد، تنظیم‌کنندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر، انسان را کاملاً آزاد می‌پندارند که می‌تواند در دارایی خود تصرف کند؛ خواه پیوند خود با خدا را در نظر بگیرد و خواه برنتابد. نقدپذیری و بهره‌وری از ابزار سنجش نظام حقوق بشر اسلام است که در آن عقل و نقل دو وسیله سنجش حقوق هستند و موازین خاصی هم از طریق این دو وسیله معرفی شده‌اند؛ از جمله آنها نفس آدمی است که آنچه را برای خود می‌پسندد، بر دیگران نیز پسندد. **جوادی آملی** بر این باور است که حق قانون‌گذاری تنها از ناحیه خداوند می‌تواند باشد، لذا حق تعیین حقوق بشر نیز از آن خداوند است و انسان به‌تنهایی نمی‌تواند حقوق بشر را تعیین کند.^۲

۵.۲.۲. ارزیابی نظریه‌ها

ویژگی مشترک سنت‌گرایان در محدود دانستن عقل انسانی است. بر مبنای معرفت‌شناختی، دین‌شناختی و انسان‌شناختی در حوزه احکام حقوقی انسان‌ها، عقل انسان دارای محدودیت است. از این منظر، عقل از درک حقوق واقعی انسان‌ها ناتوان است.^۳ از آنجا که احکام شریعت را خداوند وضع کرده و قوانین بشری از جمله حقوق بشر، برخاسته از عقل ناقص و محدود انسانی است، بدیهی است که تکالیف الهی و احکام شرعی برتر از قوانین بشری است.

از دیگر مبانی معرفتی‌شناختی سنت‌گرایان، وضع قوانین ثابت و تغییرناپذیر است. احکام شرعی همگی لایتنجیر، فرازمانی و فرامکانی هستند. احکام موجود در قرآن کریم و اکثر احکام شرعی موجود در سنت که در متون فقهی منعکس شده‌اند همگی احکام ثابت هستند.

۱. همان، ص ۷۸.

۲. همان، ص ۹۵.

۳. محسن، کدیور، حق الناس، اسلام و حقوق بشر، (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۶)، ص ۱۲.

از منظر سنت‌گرایان، حتی کلمات این متون در عین دارا بودن ظاهری ادبی، خصلت تقدس دارند.^۱ با این حال، بر اساس اندیشمندان سنت‌گرا، امکان حل تعارض بین احکام حقوقی اسلام و حقوق بشر وجود نخواهد داشت، زیرا:

- اکثریت احکام حقوقی اسلام که در تعارض با حقوق بشر هستند، مستند به آیات قرآن کریم و یا روایات صحیح‌السند بوده که مطابق ضوابط و اصول فقهی صادر شده است و ظهور در احکامی دارد که مغایر با احکام حقوق بشرند.
- برخی از این احکام معارض با حقوق بشر از ضروریات دین یا مذهب بوده، اصولاً تغییرناپذیرند.
- نوع تلقی از دین از منظر سنت‌گرایان با دیگر گروه‌ها متفاوت است. سنت‌گرایان جوهر دین را همانی می‌دانند که در دین خالد تبیین می‌شود و سایر امور حادث دین که در بستر زمان و مکان قرار می‌گیرند، نظیر کلام وحی، شخص بنیان‌گذار، اولیای دین و حوادث و وقایع اگرچه امور دنیوی هستند، لیکن دارای نوعی پیوستگی و سنخیت با جوهر دین بوده، در حکم امتداد وجودی آن در بستر تجلی‌اند.^۲
- مقایسه مبانی اسلام با مبانی حقوق بشر از دیدگاه سنت‌گرایان نشان از تفاوت عمیق و بنیادی این دو نظام دارد و پذیرش هریک مستلزم نفی دیگری است؛ چراکه اندیشه حقوق بشر بر اساس تجارب انسانی و فهم عقل بشری است که بر مبنای آن هر انسانی فرصت می‌یابد آن‌گونه که خود مصلحت می‌بیند آزادانه و با اختیار کامل زندگی خود را (مؤمنانه یا ملحدانه) سامان دهد.^۳

۳. آرای سنت‌گرایان متمایل به نواندیش

۳.۱. مبانی نظری

این گروه از اندیشمندان را نمی‌توان نواندیش به معنای رایج آن دانست، زیرا که این جریان، مرجعیت خود را از وحی می‌داند. حیات جدید این حرکت را در جریان شیعه باید از

۱. فریتهوف، شوان، *منطق و تعالی*، مترجم: حسین خندق‌آبادی، (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۸)، ص ۴۶.

۲. همان، ص ۱۲۲.

۳. محسن، کدیور، *پیشین*، صص ۱۱۸-۱۲۵.

حرکت اصولیون در برابر اخباریون تصور کرد. مرحوم وحید بهبهانی (متوفی ۱۱۸۲ش) پرچمدار مبارزه با جریان اخباری‌گری است و پایه‌های اجتهاد و رجوع مردم به مجتهدان را بازسازی کرده است. در این گروه، فقهای قرار دارند که علاوه بر منابع نقلی، به حجیت عقل نیز اعتقاد دارند و در استنباط احکام چندان پایبند به ظاهر متون نیستند. این تقابل نظری به شکل‌های مختلف در تاریخ تفکر دینی بروز کرده است. برای مثال، در سده اول هجری میان آن دسته از صحابه پیامبر اسلام که اولویت را به ظاهر الفاظ قرآن می‌دادند و فحص از معانی آن را ناپسند می‌شمردند (قراء صحابه) و کسانی که به تفسیر معانی آیات باور داشتند (مفسران صحابه) اختلاف وجود داشت. در دوره‌های میانه این شکاف نظری، خود را به صورت اختلاف میان پیروان حدیث و اجتهاد نشان داد. شکل دیگر این تقابل نظری، در دوره‌های متأخر به شکل دوگانه اخباری-اصولی نمایان شده است. برخی به ظواهر آیات و روایات اولویت بیشتری می‌دهند و برخی دیگر به عقل و مقاصد عالیه شریعت. اعتقاد رایج بر آن است که میان عقل‌گرایی در استنباط احکام شرعی و پیشرو بودن در امور سیاسی و اجتماعی نوعی تلازم وجود دارد. بر پایه این باور، نقل‌گرایان به دلیل خوانش تحت‌اللفظی خود از آیات و روایات، به آرا و احکامی خشک و بدون انعطاف می‌رسند، درحالی که عقل‌گرایان با دخالت دادن مقتضیات زمان و مکان و مقاصد عالیه شریعت می‌توانند به احکامی متناسب با شرایط روز، ولی در راستای شریعت دست یابند. بنابراین، هم در اهل سنت و هم در میان شیعیان، بسیاری از متفکران پیشرو و متحدد مجدانه در راستای تحکیم جایگاه عقل در حوزه احکام فقهی گام برداشته‌اند. این تصور تا حدی معتبر است. بسیاری از فتاوا برای ایجاد آشتی بین پدیده‌های مدرن و فقه، محصول سنگین کردن وزن عقل در روش‌شناسی اجتهاد است.

۲.۳. طرح و بررسی اندیشه‌ها

۲.۳.۱. علامه محمدحسین طباطبایی. از دیدگاه علامه، مقررات اسلام به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم می‌شود. بخش اول بر اساس آفرینش انسان و مشخصات ویژه او استوار بوده و به نام دین و شریعت اسلامی معروف است که اهداف آن راهنمایی انسان به سوی سعادت است. اما بخش دوم مقرراتی است قابل تغییر، و بر حسب مصالح زمان و مکان اختلاف پیدا می‌کند و به‌عنوان آثار ولایت عامه، منوط به نظر نبی اسلام و جانشینان

و منصوبان اوست که در شعاع مقررات ثابت دینی و بر حسب مصلحت وقت و مکان، آن را تشخیص داده، اجرا نماید.^۱ از نظر علامه در بخش احکام قابل تغییر، اصلی به نام «اختیارات والی» وجود دارد که پاسخگوی مسائل مستحدثه در هر عصر و زمان است و ولی امر مسلمین با استناد به این اصل تمامی نیازمندی‌های جامعه انسانی را در زمان و مکان‌های مختلف رفع می‌کند. اعتبار این‌گونه مقررات طبعاً تابع مصلحتی است که آن را ایجاب کرده و به وجود آورده است و به محض از میان رفتن مصلحت از بین می‌رود و در این صورت ولی امر سابق یا ولی امر جدید از میان رفتن حکم سابق و به میان آمدن حکم لاحق را به مردم اعلام داشته، حکم سابق را نسخ می‌نماید. اما احکام الهی ثابت که متن شریعت می‌باشد برای همیشه ثابت و پایدار است و کسی، حتی ولی امر نیز حق این را ندارد که آن‌ها را به مصلحت وقت تغییر دهد و به ملاحظه از بین رفتن پاره‌ای از آن‌ها در نظر او، آن‌ها را الغا نماید.^۲

۲.۲.۳. سید محمدباقر صدر. شهید صدر موضوعات و مباحث جدیدی را در فقه مورد بررسی قرار داده و توانسته است در تمام زمینه‌های احکام اسلامی به مباحث و تحقیقات بپردازد و همواره نظریات جدید و بی‌سابقه ارائه دهد.

شهید صدر در خصوص احکام حقوقی اسلام، نظریه «منطقه الفراغ» را مطرح کرده است^۳ (منطقه‌ای که شرعاً فاقد حکم ایجابی یا تحریمی است). مطابق نظر وی، شریعت اسلامی منبع قوانین اساسی و عادی است؛ به این معنی که کلیه قوانین بر اساس آن وضع و بر سه بخش تقسیم می‌شود:

اول، احکام شرعی ثابت که مورد اختلاف فقیهان نیست. این دسته از احکام به اندازه ارتباطشان با زندگی اجتماعی جزء ثابت قانون اساسی به‌شمار می‌روند؛ چه در متن قانون به آنها تصریح شده باشد چه نشده باشد.

۱. محمدحسین، طباطبایی، بررسی‌های اسلامی (اسلام و انسان معاصر)، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، ج ۲، (قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۸)، ص ۳۷.

۲. همان، صص ۳۷-۴۲.

۳. سید محمدباقر، صدر، لمحۀ فقهیۀ تمهید عن مشروع دستور الجمهوریه الاسلامیه فی ایران، مجموعه الاسلام یقود الحیاه، (قم: انتشارات خیام، ۱۳۹۹ ق)، ص ۱۸.

دوم، احکام شرعی ثابت که نظر مجتهدان مختلف متعدد است، لذا موقف شرعی در آنها واحد نبوده، بدیل‌های شرعی در آنها متصور است. گزینش بدیل معین از بین این آرای متعدد به‌عهدۀ قوه مقننه است که بر اساس مصلحت عمومی انجام می‌شود.

سوم، منطقه‌ای که از جانب شارع مقدس حکم ایجابی یا تحریمی در آن وارد نشده و شامل همه حالاتی می‌شود که انتخاب موضع در آن‌ها از سوی شارع به مکلفان داده شده است. این منطقه، منطقه الفراغ نامیده می‌شود. تعیین احکام الزامی در منطقه الفراغ بر اساس رعایت مصلحت عمومی و به شرط عدم تعارض با قانون اساسی به‌عهدۀ قوه مقننه است.^۱

از مطالب بالا می‌توان نتیجه گرفت که از نظر صدر هنگام برخورد با موضوعات و مسائل جدید، نخستین گام برای تحلیل و یافتن حکم آن، یافتن جایگاه آن است؛ یعنی باید دید که آیا آن موضوع یا مسئله در منطقه فراغ قرار می‌گیرد یا در منطقه ثابت. سپس با توجه به جایگاه آن، ضوابط و شیوه مناسب، قاعده و حکم آن، مشخص خواهد شد.

۳.۲.۳. امام خمینی (ره). بر اساس نظر حضرت امام (ره) که به فقه حکومتی مشهور است، نقش زمان و مکان در اجتهاد برجسته شده است. ضمن اینکه توجه به جایگاه زمان و مکان در استنباط احکام شرعی در حوزه احکام متغیر نمی‌ماند، بلکه تمامی احکام از جمله احکام ثابت را شامل می‌شود و مدل جدیدی از استنباط احکام و اجتهاد پایه‌ریزی می‌گردد و طبق این نظریه بسیاری از ناسازگاری‌های میان دین و مسائل حقوق بشری کاهش می‌یابد. برخی از عبارات کلیدی امام خمینی (ره) در این زمینه به شرح زیر است: «اسلام، حکومت با تمامی شئون آن است، و احکام قوانین اسلام هستند که شأنی از شئون حکومت به حساب می‌آیند. بلکه احکام مطلوبات بالعرض و امور آلی برای اجرای حکومت و گسترش عدالت هستند»^۲. احکام شرع مطلوب بالذات نیستند، طریقیّت دارند نه موضوعیت. آنچه مطلوب بالذات است، گسترش عدالت از جانب حکومت اسلامی است. آنچه مطلوب بالعرض است با حفظ غایت و هدف، قابل تغییر و دگرگونی است.^۳ حضرت امام ضمن اینکه فقه سیاسی تشییع را از حالت انفعال و انزوای نسبی دو عنصر زمان و مکان بیرون آورد، با دخالت

۱. همان، ص ۱۹.

۲. روح‌الله، خمینی (ره)، کتاب البیع، ج ۲، (تهران: مؤسسه تنظیم آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۳۷۹)، ص ۴۷۲.

۳. همان.

روشمند این دو عنصر، نوعی اجتهاد پویا را رقم زده است؛ به نوعی که می‌توان گفت به این طریق گامی نو در سیر تکاملی نسبت فقه و عمل برداشته است. به عبارتی، فرق مهم روش فقهی ایشان نسبت به فقهای دیگر، پیوند محکم تئوری فقهی با عمل سیاسی است و حلقه اتصال تئوری و عمل در اندیشه فقهی امام، عنصر «مصلحت» است. اهمیت و تازگی نظریه حضرت امام از آن جهت است که از یک طرف عصر کنونی را عصر حاکمیت روابط پیچیده سیاسی، اقتصادی و اجتماعی می‌داند و از طرف دیگر، این اندیشه را القا می‌کند که روابط اقتصادی و سیاسی و اجتماعی در عصر حاضر از نقشی دگرگون‌کننده برخوردارند؛ به نحوی که در بستر خود، موضوعات شرعی را به سادگی و در حدی چشمگیر دچار تغییر و تبدل می‌سازند.

۳. ۲. ۴. آیت‌الله مرتضی مطهری. مطابق نظر استاد مطهری، عقل در موارد زیادی می‌تواند در احکام دخالت کند؛ به این معنی که عامی را تخصیص بزند یا مطلق را مقید کند و حتی در مورد بخصوصی که اصلاً از اسلام دستوری به ما نرسیده، عقل به دلیل آشنایی با سیستم قانون‌گذاری اسلام می‌داند که نظر اسلام در اینجا چیست، فوراً حکم را کشف می‌کند. عقل در فقه اسلامی، هم می‌تواند کاشف یک قانون باشد و هم می‌تواند قانونی را تقیید و تحدید کند و یا آن را تعمیم دهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک، مددکار خوبی باشد. شهید مطهری مقصود خود را از دخالت عقل و فلسفه احکام روشن می‌کند و می‌گوید: به صراحت باید بگوییم که مقصود ما این است که مقررات و احکام اسلام، چه در مسائل مربوط به حقوق و حدود و روابط اجتماعی مردم و چه در مسائل دیگر، بر یک سلسله واقعیات استوار است که ما اگر با آن واقعیات طبق اصول و موازین علمی مخصوص خود که خوشبختانه بسیاری از آن‌ها در دنیا شناخته شده، آشنا شویم، بهتر مفهوم و معنای دستورهای اسلامی را که از زبان وحی به ما رسیده است، درک می‌کنیم و می‌فهمیم رمز عظمت و جنبه اعجاز‌آمیز دین اسلام در همین است که دامنه تعلیماتش توسعه دارد و هر قسمتی را که علم با چراغ خود روشن کند، تعلیمات اسلامی روشن‌تر می‌شود. اگر در هر قسمت از شئون زندگی بشر با اصول علمی مربوط به آن قسمت آشنا باشیم، بهتر می‌توانیم از فیض الهامات دینی بهره‌مند شویم. مبانی حقوق نیز از این قانون مستثنی نیست. حقوق

نیز مانند اخلاق و الهیات و غیره بر یک سلسله مبانی واقعی متکی است که هر اندازه با آن بیشتر آشنا باشیم، بهتر می‌توانیم به هدف و مقصود دین پی ببریم. اسلام در اساس قانون‌گذاری خود بر عقل تکیه کرده است؛ یعنی عقل را به‌عنوان یک اصل و مبدأ برای قانون به رسمیت شناخته است. این دین به تضاد میان عقل و کتاب آسمانی و سنت معتقد نیست و فقه اسلامی با معرفی عقل به‌عنوان یک مبدأ برای استنباط، راه را باز کرده است. احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی است که به‌منزله علل احکام‌اند و غالباً در دسترس ادراک عقل بشر است، پس عقل بشر می‌تواند خودش قانون اسلام را کشف کند؛ زیرا اولاً شاید اسلام این حکم را گفته و به ما نرسیده است و ثانیاً همین قدر که عقل را حجت باطنی در مقابل حجت ظاهری دانسته، برای ما کافی است. اما تعارض حکم صریح و قطعی کتاب و سنت با حکم صریح و قطعی عقل هم یک فرضیه احتمالی است و اتفاق نمی‌افتد. ولی ممکن است ظاهر قرآن و سنت (نه نص قاطع) با حکم قطعی عقل در تضاد باشد که در این صورت، حکم عقل دلیل بر این است که آن ظاهر، مقصود نیست و از آن دست برمی‌داریم و این تعارض نیست. گاهی نیز نص قرآن و سنت با دلیل ظنی عقلی (تخمین و حدس) تعارض پیدا می‌کند که نص قرآن و سنت مقدم است. به هر حال، عقل عاملی است که مناظرات و علل احکام را- البته نه در همه جا بلکه در اموری- کشف می‌کند.^۱

استاد مطهری در صدد ایجاد فلسفه اجتماعی اسلام و تدوین مبانی حقوق و مقررات اسلامی برای حل مشکلات موجود در فقه است، و بی‌توجهی به حق عقل و فلسفه احکام را معلول انکار اصل عدل و تأثیر آن و نیز برخی جریان‌ات دیگر در تاریخ فقه می‌داند که موجب شده است فلسفه اجتماعی اسلام رشد نکند.^۲

۳.۲.۵. ارزیابی اندیشه‌ها

سنت‌گرایان متمایل به نواندیش، تعارض بین احکام حقوقی اسلام و حقوق بشر را باور داشته و برای رفع تعارض میان آنها، اجتهاد پویا و به‌کارگیری عقل مستقل در استنباط احکام شرعی را مطرح کرده‌اند.

۱. مرتضی، مطهری، اسلام و نیازهای زمان، ج ۲، (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱)، صص ۲۷-۲۹.

۲. همان، ص ۳۱.

امام خمینی (ره) مسئله دخالت زمان و مکان را در اجتهاد مورد تأکید قرار دادند و این چیزی فراتر از اجتهاد سنتی است که در صورت اجرایی شدن می‌تواند از تعارض پاره‌ای از احکام اسلام و حقوق بشر بکاهد.

همچنین یکی دیگر از راه‌هایی که برای انطباق شریعت با مقتضیات زمان از سوی اندیشمندان این گروه ابداع شده، طرح حکم حکومتی و «ولایت مطلقه فقیه» است که در مواقع بحران و برای حل تعارض حقوقی از آن استفاده می‌شود. طبق این اندیشه در مواردی که قوانین شرعی یا عرفی موجود و رسمی از حل مشکل ناتوان شدند، ولی فقیه از هر طریقی که خود صلاح بداند و یا با هر فرمانی که تشخیص می‌دهد، گره را می‌گشاید. ولایت مطلقه فقیه برای حل معضل سازگار کردن فقه و شریعت با مقتضیات زمان و درواقع به‌روز و کارآمد کردن دین در عرصه حکومت و سیاست و جامعه مطرح شده است.^۱

با این حال و باوجود حل تعارض بین اندیشه حقوق بشر و احکام شرعی در این روش، ایراداتی بر این نظریه قابل تصور است؛ از جمله اینکه:

≠ این راه‌حل به صورت مقطعی و موقت بوده، چراکه اعتبار احکام شرعی ثابت به قوت خود باقی است و صرفاً از اجرای آن جلوگیری می‌شود و امکان دارد در مقطع و زمانی دیگر که مصلحت ایجاب کند دوباره اجرایی شوند.

≠ اگر تعداد تعطیلی احکام شرعی مسلم رو به افزایش باشد، موجب کنار گذاشتن بیشتر احکام اسلام می‌شود که باعث تخصیص اکثر احکام حقوقی خواهد بود که خود مشکلات فقهی دیگری را به‌وجود خواهد آورد.

≠ همچنین مطابق این نظریه، زمان معینی برای تعطیلی احکام شرعی مشخص نشده است و استمرار آن برای زمان‌های بیشتر موجب اختلاف در آرای فقها خواهد شد.

۴. آرای نواندیشان اسلامی

۴.۱. مبانی نظری

نواندیش دینی کسی است که ضمن حفظ تفکر اسلامی، درگیر مهم‌ترین مسائل دنیای اسلام مانند عقب‌ماندگی مسلمانان و انحطاط تمدن اسلامی باشد. او کسی است که سعی

۱. روح‌الله، خمینی (ره)، پیشین، ص ۴۵۲.

می‌کند برای عقب‌ماندگی مسلمانان چاره‌اندیشی کند و علاوه بر آن به پرسش‌هایی که از تقابل میان مدرنیته و اسلام برخاسته است، پاسخ گوید. سؤال‌هایی مانند حق قانون‌گذاری بشری برای جامعه چه منافاتی با قانون‌گذاری خداوند می‌تواند داشته باشد؟ یا چگونه می‌توان از ناسازگاری میان متن اعلامیه حقوق بشر که مبنای برنامه‌ریزی جوامع کنونی است و برخی مفاهیم و احکام حقوقی اسلام کاست؟ یا اینکه آیا می‌توان هم انسان‌گرا بود و هم خدامحور، و یا هم تقدیرگرا بود و هم فردگرا^۱؟ از منظر نواندیش دینی، اصل دین هویت تاریخی دارد و به مرور بسط و تکامل تاریخی پیدا می‌کند. کار احیاگران بعدی فقط فهم و شرح دین نیست، بلکه آن‌ها تجربیات تاریخی داشته‌اند که بر دین افزوده‌اند و آن را متکامل‌تر کرده‌اند. نواندیش دینی نه تنها از دین قداست‌زدایی می‌کند، بلکه با ادعای افزودن به دین، به نوعی ادعای پیامبری دارد.^۲

از پیش‌گامان این جریان می‌توان به سید جمال‌الدین اسدآبادی اشاره کرد. او لزوم ترقی را مبارزه با خرافه‌پرستی و خرافه‌ها در فرهنگ مذهبی و مبارزه با جهل بیان کرده است. وی تلاش می‌کرد افکار خود را در میان دولتمردان و عالمان دینی ترویج کند و انتظار داشت آن‌ها نیز با آگاهی دینی به اصلاحات روی آورند. بعدها افرادی مانند شریعتی و بسیاری از اندیشمندان مسلمان به‌ویژه اندیشمندان عرب‌زبان، مانند نصر حامد ابوزید، حسن حنفی و عبدالله ابونعیم با اندیشه‌های رایج مذهبی به مخالفت برخاستند.

۲.۴. طرح و بررسی اندیشه‌ها

۲.۴.۱. محمد مجتهد شبستری. شبستری بر این باور است که ماهیت حقوق بشر، غیردینی است و از متون دین اخذ نشده و از واقعیات زندگی تاریخی اجتماعی بشر گرفته شده است و نباید با معیار دین و دستورات آن مورد سنجش قرار گیرد. وی محتوای اعلامیه حقوق بشر را بر مبنای اصل کرامت انسانی می‌داند^۳ و بر این باور است که اعلامیه حقوق بشر بر این مبنا پایه‌گذاری شده که انسان‌ها بر اثر دردها و رنج‌هایی که کشیده‌اند و زخم‌هایی که خورده‌اند و جنگ‌هایی که دیده‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که برای برطرف

۱. مصطفی، ملکیان، مشتاقی و مهجوری، (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۶)، صص ۱۶-۱۷.

۲. همان، ص ۱۱۸.

۳. محمد، مجتهد شبستری، گفتگو با مجله اندیشه اصلاح، (تهران: بهمن، ۱۳۹۵)، ص ۳.

کردن این مشکلات و تغییر وضع موجود، الزام‌هایی را برای همه انسان‌ها معین کند و به همه پیشنهاد دهند و این الزام را بر حیثیت و کرامت انسان، از آن نظر که انسان است، مبتنی کنند، نه از آن نظر که مخلوق خداست و نه از آن منظر که مسلمان، مسیحی، یهودی، شرقی یا غربی شمرده می‌شود. در نهایت، نتیجه می‌گیرد که هویت حقوق بشر که در اعلامیه حقوق بشر تجلی پیدا کرده، غیردینی است و از متون دینی به دست نمی‌آید. البته وی بخش عبادات را از احکام حقوقی جدا کرده و عبادات را تکنیک‌هایی برای تعالی روحی می‌داند که تغییرپذیر نیستند.^۱

۴.۲.۲. محسن کدیور. کدیور ضمن تأیید تعارض بین احکام حقوقی میان اسلام و حقوق بشر، بیان می‌کند: «آیا تعارض میان اسلام سنتی و حقوق بشر معلول ذهنیت خاص عالمان دینی و فقیهان و شریعتمداران بوده یا برخاسته از منابع اصلی دینی». وی می‌گوید: تعارض، محدود به آرای عالمان دین و فقیهان شریعت نیست، بلکه سخن از تعارض متن دین یعنی برخی آیات قرآنی و بسیاری از روایات با اندیشه حقوق بشر است.^۲ او سپس تأکید می‌کند که حل تعارض حقوق بشر با احکام شرعی در چارچوب فقه سنتی و اجتهاد متداول حوزه، یعنی اجتهاد در فروع ناممکن است، زیرا اسلام ضوابط و معیارهای الزامی دارد و با رعایت این ضوابط و معیارها چاره‌ای جز تن دادن به تعارض نیست و در بیان علت آن می‌گوید: «اولاً مستند برخی از احکام معارض با حقوق بشر آیات قرآن است. ثانیاً مستند اکثر قریب به اتفاق احکام شرعی معارض با حقوق، روایات نقل شده از پیامبر اکرم (ص) یا ائمه (ع) است و سند بسیاری از این روایات صحیح یا موثق و در مجموع مطابق ضوابط فقهی معتبر و بدون اشکال است. ثالثاً بسیاری از احکام شرعی معارض با حقوق بشر اجماعی است و به ندرت مخالفی یافت می‌شود. رابعاً فقیه سنتی از حکم عقل در این وادی نمی‌تواند به سود حقوق بشر استفاده کند چراکه از دیدگاه او عقل مستقل در این موارد حکمی ندارد».^۳ کدیور می‌افزاید که در چارچوب فقه سنتی شاید اصلاحاتی جزئی و روبنایی به سود حقوق بشر ممکن باشد، اما رفع تعارض اساسی میان حقوق بشر و احکام شرعی در این چارچوب امکان ندارد.

۱. همان، صص ۳-۴.

۲. محسن، کدیور، «حقوق بشر»، باران، فصل‌نامه فرهنگ و ادبیات، ش ۱۰ (۱۳۸۴)، صص ۴۹-۵۳.

۳. محسن، کدیور، دغدغه‌های حکومت دینی، (تهران: نشر نی، چ ۲، ۱۳۷۹)، ص ۵.

راه‌حلی که کدیور برای رفع تعارض احکام دینی با حقوق بشر پیش می‌گذارد، نسخ این احکام با دلایل عقلی است؛ احکامی که در صدر اسلام یا به اصطلاح عصر نزول، مطابق مصالح انسان بوده‌اند، در عصر جدید فاقد مصلحت هستند و می‌توان با ادله عقلی نسخ شود.^۱

۴. ۲. ۳. عبدالکریم سروش. سروش یکی از متفکران نواندیش مسلمان به‌شمار می‌آید. او خواستار تفسیر جدیدی از اسلام است. نظریه‌های نواندیشانه وی در باب سازگاری اسلام و دموکراسی باعث شده است که او به یکی از مناقشه‌برانگیزترین متفکران ایرانی تبدیل شود. آثار او به رابطه میان ایران و غرب نیز می‌پردازد. او استدلال می‌کند که باید از راهبری غرب در علوم، نه فقط در فناوری، بلکه در فلسفه و دیگر علوم اجتماعی و انسانی نیز پیروی کرد. علم، حق ویژه و انحصاری غرب نیست، علم «مالکیت فرهنگی» نمی‌پذیرد.

سروش معتقد است در اسلام نابرابری‌های حقوقی فراوانی وجود دارد و این نابرابری‌ها نیز از مسلمات فقه اسلامی است و فقهای اهل سنت و تشیع بر آنها اجماع دارند. سپس در پاسخ به این پرسش که این نابرابری‌های حقوقی آیا جزء ذات اسلام است یا جزء عرضیات اسلام، جواب می‌دهد: «پاسخ صریح من این است که این نابرابریها جزء عرضیاتند و لذا بنا به تعریف می‌توانستند غیر از این باشند. به طور کلی تمام نظام حقوقی اسلام جزء عرضیات اسلام است. نباید «مقاصد شارع» را با «نیل به آن مقاصد» یکی دانست»^۲.

سروش بر این اعتقاد است که هیچ دلیلی در دست نیست که نشان دهد نحوه معیشت و آداب رسوم و عرف اجتماعی زمان پیامبر بهترین عرف و آداب ممکن بوده است، همچنان که هیچ دلیل در دست نیست که نشان دهد زبان عربی و تقویم هجری قمری بهترین زبان‌ها و بهترین تقویم‌های ممکن و متصورند. لذا تفاوت‌های حقوقی نیز بر همین منوال بوده و از گذشته وجود داشته است و پیامبر اکرم (ص) آن را امضا کرده‌اند. به این دلیل، نابرابری‌های حقوقی جزء عرضیات اسلام و برگرفته از شرایطی هستند که پیامبر (ص) در دل آنها مبعوث شد و به هیچ‌وجه نمی‌توانند جزء ارزش‌های مطلق انسانی محسوب شوند و

۱. همان، ص ۱۴.

۲. عبدالکریم، سروش، «هایی از یقین و یقین به رهایی»، کیان، سال نهم، ش ۴۸ (۱۳۷۸) ص ۷.

به این سبب می‌توانند مشمول اجتهادات عصری باشند و جای خود را به عرفیات و آداب و ارزش‌های دیگر بدهند؛ در عین اینکه حافظ مقاصد شارع هم باشند^۱.

از نظر سروش، نه تنها معرفت دینی بلکه خود دین نیز امری بشری و تاریخی است؛ به این معنا که یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک حرکت است که روز به روز پربار و فربه‌تر می‌شود^۲.

۴.۲.۴. ارزیابی اندیشه‌ها

این گروه از اندیشمندان راه‌های مختلفی را برای رفع تعارض بین احکام شرعی و اندیشه حقوق بشر پیشنهاد داده‌اند، مانند نسخ عقلی^۳ احکام شرعی معارض با اندیشه حقوق بشر^۴ و نسخ نقلی احکام شرعی معارض با حقوق بشر^۵. به کارگیری عقل و بازنگری در اصول اساسی اسلام و همچنین محدود کردن حوزه دخالت دین در امور بشری و گسترش نفوذ دین به امور معنوی و عبادی، از دیگر پیشنهادها این گروه است^۶.

با وجود این، مشکلاتی سد راه این گروه وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- هرچند وجه مشترک تمام نواندیشان به اهمیت اسلام در راستای تغییرات اجتماعی و اصلاحات فرهنگی است، اما عدم انسجام درونی، تشتت آرا و عدم توجه به اولویت‌ها و افراطی‌گرایی پاره‌ای از این افراد و ناروشمندی کارهای تئوریک آنها باعث شده است که در برابر نقدهای مخالفان، آسیب‌پذیر باشند و چندان توفیقی به دست نیاورند.
- همچنان شاهد هستیم که در کشورهای اسلامی، بیش از جاهای دیگر، تبعیض طبقاتی، فقر و بیکاری و عدم توجه به کرامت انسانی وجود دارد. طبعاً در چنین شرایطی گفتمان‌های افراطی نواندیشی مجال گسترش پیدا نخواهند کرد.

۱. عبدالکریم، سروش، بسط تجربه نبوی، (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۵)، ص ۸۲.

۲. همان، ص ۱۹.

۳. نسخ، یعنی رفع حکم ثابت شرعی به واسطه پایان یافتن زمان آن.

۴. محسن، کدیور، دغدغه‌های حکومت دینی، ص ۱۴.

۵. عبدالله، احمد نعیم، نواندیشی دینی و حقوق بشر، مترجم: حسنعلی نوریها، (تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، چ ۱، ۱۳۸۲)،

ص ۱۴۵.

۶. عبدالکریم، سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۸۳.

نتیجه

در جمع‌بندی مباحث مطرح‌شده، چنین می‌توان نتیجه گرفت که مهم‌ترین شاخصه سنت‌گرایان، درون‌گرایی و توجه به حقیقت مرکزی دین است. به این دلیل به مسائل روزمره و امور مبتلابه جوامع انسانی که غالباً امور برون‌گرا است، توجه جدی ندارند. قصور و ناتوانی عقل در قانون‌گذاری در زندگی دنیوی از دیگر شاخصه‌های سنت‌گرایان است. به باور آنها عقل عاجز و ناقص انسانی صلاحیت قانون‌گذاری ندارد. قانون بشری به‌واسطه قصور در درک همه‌جانبه نیازهای واقعی انسان و سعادت حقیقی او و اعمال و تمایلات و شهوات به تنازع و جدال اجتماعی می‌انجامد. برای برقراری صلح و آرامش چاره‌ای جز قانون شریعت و قانون‌گذار الهی (شارع) نیست.

نواندیش خود را سخنگوی مردم در حوزه جغرافیای خویش می‌داند و تلاشش معطوف به پاسخگویی به مطالبات مردم است و این درحالی است که سنت‌گرایان معتقدند که فقط برای اندکی از مردم که بر اثر کنکاش در ماهیت جهان به تشنگی برای حقیقت رسیده‌اند، سخن می‌گویند و از عدم درک اکثریت پروایی ندارند. آنها خود را متعهد به حوزه جغرافیایی خاصی نمی‌دانند.^۱

نواندیش دینی در پی اصلاح احکام ثابت دینی و بر این باور است که اتکا به قواعدی چون لاضرر و لاجرح و تغییرات جزئی در احکام متناسب با زمان و مکان نمی‌تواند مشکلات زندگی جدید را حل کند، زیرا این تغییرات اساسی نیستند، اضطراری، موقتی و روبنایی‌اند و نمی‌توانند معضلاتی مانند حقوق بشر، مردم‌سالاری، حقوق زنان، احکام کیفری اسلام، جهانی شدن و حتی برده‌داری را نفی کنند.

در کنار دو گروه سنت‌گرا و نواندیش که می‌توان گفت عملاً در تقابل با یکدیگر هستند، سنت‌گرایان متمایل به نواندیش تقریباً در میانه این طیف قرار دارند. نظریات این گروه از برخی جهات شبیه به سنت‌گرایان و از برخی جنبه‌ها شبیه نواندیشان است. اینان اگرچه عقل استدلال‌گر را ابزاری برای کشف حقایق از کتاب و سنت می‌دانند، اما آن را به‌عنوان یک

۱. رنه، گنون، سیطره کمیت و علامت‌آخر زمان، مترجم: علیمحمد کاردان، (تهران: نشر دانشگاهی، ج ۳، ۱۳۸۴)، ص ۵.

منع مستقل معتبر نمی‌شناسند و اگر دست به تأویل کتاب و سنت بزنند به پشتوانه عقل شهودی است، نه استدلال‌گر و از این جهت عقل‌گرا، آخرت‌اندیش و تبع‌دگریز نیستند. این گروه گرچه به روح اسلام تأکید دارند، اما شریعت و فقه را وسیله‌ای می‌دانند که از توسل به آن گریزی نیست. نظریات این دسته که مبتنی بر مسئله دخالت زمان و مکان در اجتهاد است (اجتهاد پویا)، موضوعی فراتر از اجتهاد سنتی است که در صورت اجرایی شدن می‌تواند از بخش عظیمی از تعارض میان احکام اسلام و حقوق بشر بکاهد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. ادیب، مجید، *جرایم علیه اشخاص*، (تهران: میزان، چ ۱، ۱۳۹۳).
۲. افشارکهن، جواد، *بازخوانی جامعه‌شناسی سنت‌گرایی و تجددطلبی در ایران بین دو انقلاب*، (تهران: آوای نور، ۱۳۸۳).
۳. تاموشات، کریستین، *حقوق بشر*، ترجمه و نگارش: حسین شریفی طرازکوهی، (تهران: نشر میزان، ۱۳۸۶).
۴. جعفری تبریزی، محمدتقی، *حقوق جهانی بشر*، تحقیق و تطبیق در دو نظام اسلام و غرب، (تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چ ۱، ۱۳۸۵).
۵. جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه حقوق بشر*، (قم: انتشارات اسراء، چ ۸، ۱۳۹۵).
۶. خمینی (ره)، *روح‌الله، صحیفه امام*، چ ۳، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چ ۴، ۱۳۸۵).
۷. خمینی (ره)، *روح‌الله، صحیفه امام*، چ ۲۰، (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چ ۴، ۱۳۶۶ (نامه مورخ ۱۶ دی ۱۳۶۶)). <farsi.rouhollah.ir>.
۸. دانشور ثانی، رضا، «اصل برابری در قرآن»، *مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن*، (تهران: معاونت حقوقی ریاست جمهوری، ۱۳۹۳).
۹. سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۵).
۱۰. شوان، فریتیهوف، *منطق و تعالی*، مترجم: حسین خندق‌آبادی، (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۸).
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، *بررسی‌های اسلامی*، (اسلام و انسان معاصر)، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، چ ۲، (قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۸).
۱۲. عبدالله، احمد نعیم، *نواندیشی دینی و حقوق بشر*، مترجم: حسنعلی نوریها، (تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، چ ۱، ۱۳۸۲).
۱۳. کدیور، محسن، *دغدغه‌های حکومت دینی*، (تهران: نشر نی، چ ۲، ۱۳۷۹).
۱۴. کدیور، محسن، *حق الناس، اسلام و حقوق بشر*، (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۶).
۱۵. گرجی ازندریایی، علی‌اکبر، *در تکاپوی حقوق اساسی*، (تهران: انتشارات جنگل، چ ۱، ۱۳۸۸).

۱۶. گنون، رنه، *سیطره کمیت و علائم آخر زمان*، مترجم: علیمحمد کاردان، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ ۳، ۱۳۸۴).
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *نظریه حقوقی اسلام*، به کوشش: محمد مهدی نادری قمی، (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰).
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، تدوین و نگارش: عبدالحکیم سلیمی، (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲).
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، به کوشش: محمدمهدی نادری قمی، (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹).
۲۰. مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۱، (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸).
۲۱. مطهری، مرتضی، *اسلام و نیازهای زمان*، ج ۲، (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱).
۲۲. مطهری، مرتضی، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، جامعه و تاریخ، (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰).
۲۳. ملکیان، مصطفی، *مشتاقی و مهجوری*، (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۶).
۲۴. نصر، سید حسین، *دین و نظام طبیعت*، مترجم: محمدحسن غفوری، (تهران: انتشارات حکمت، چ ۱، ۱۳۸۴).
۲۵. انصاری، باقر، «رشته حقوق بشر در ایران از منظر نسبت آن با اندیشه‌های اسلامی»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، سال نوزدهم، ش ۱۲، (اسفند ۱۳۹۸).
۲۶. سروش، عبدالکریم، «رهایی از یقین و یقین به رهایی»، تهران: کیان، سال نهم، ش ۴۸، (۱۳۷۸).
۲۷. کدیور، محسن، «حقوق بشر»، باران، سوئد: *فصلنامه فرهنگ و ادبیات*، ش ۱۰، (زمستان ۱۳۸۴).
۲۸. مجتهد شبستری، محمد، گفتگو با *مجله اندیشه اصلاح*، تهران: (بهمن ۱۳۹۵).
- ب) عربی**
۲۹. خمینی (ره)، روح‌الله، *کتاب البیع*، ج ۲، (تهران: مؤسسه تنظیم آثار امام خمینی (ره)، چ ۱، ۱۳۷۹).
۳۰. صدر، سید محمدباقر، *لمحة فقهیه تمهید عن مشروع دستور الجمهوریه الاسلامیه فی ایران*، مجموعه الاسلام یقود الحیاه، (قم: خیام، ۱۳۹۹ ق) (به صورت الکترونیکی نیز در سایت کتابخانه دیجیتال تبیان قابل دسترسی است).

ج) انگلیسی

31. Donnelly, Jack “The Universal Declaration Model of Human Rights”: A Liberal Defense, *Human Rights Working Papers*, 2001, at <<http://www.du.edu/HumanRights/Workingpapers/papers/12-Donnelly-02-01.pdf>>.
32. Donnelly, Jack “*Human Rights and Limits of Critical Reason*”, England, Dartmouth Publishing Group, (2003).
33. Waldron, Jeremy, *Liberal Rights*, Collected Papers 1981- 1991, (Cambridge University Press, 1993).

