

توهم اجتهاد مدرن

«حقوق بشر از منظر روشنفکر دینی»

عبدالله نصری

یکی از مهمترین مسائل دین پژوهی معاصر بحث از رابطه اسلام با مدرنیته است. مدرنیته به عنوان یک جریان فکری - اجتماعی تأثیرات بسیاری را بر فرهنگ و ادیان و مذاهب گوناگون گذارده است. متفکران اسلامی در مواجهه با این پدیده به موضوعگیری و بحث و بررسیهای بسیار پرداخته اند. از آنجا که نسبت اسلام با مدرنیته ابعاد گوناگونی دارد، هر یک از اندیشمندان به وجهی از آن نظر کرده اند.

برخی از رابطه اسلام با علم جدید سخن گفته اند و اینکه آیا آیات قرآنی و نظام عقیدتی اسلام با دستاوردهای علم تجربی همگونی دارد یا نه؟ بحثهایی که در باب مقایسه آیات قرآنی با نظریه تحول انواع مطرح شده نمونه ای از بحث علم و دین در جهان اسلام است.

موج پوزیتیویسم که جهان غرب را در بر گرفت، جهان اسلام را بی نصیب نگذاشت و لذا برخی از اصحاب فکر مانند سر احمد خان هندی و طنطاوی، صاحب تفسیر الجواهر و مهندس مهدی بازرگان در برقراری نسبت میان علم و دین دچار افراط گریهای بسیار شدند. تأثیر و نفوذ برخی ایدئولوژیها مانند سوسیالیسم و مارکسیسم در برهه ای از زمان نیز برخی از متفکران را به بررسی نسبت اسلام با سوسیالیسم جلب کرد. برخی آثار منتشره در جامعه ما و جهان عرب در زمینه های اقتصاد، فلسفه تاریخ، تحلیل منطق دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی ناشی از دغدغه خاطر برخی از دین پژوهان و نویسندگان معاصر در مورد رابطه اسلام و سوسیالیسم بوده است.



Handwritten signature or mark.

برخی از مسائلی که در ارتباط با مدرنیته برای جهان اسلام مطرح شد، فقط مسائل نظری نبود، بلکه برخی از مسائل عملی نیز ذهن بسیاری از اندیشمندان جهان اسلام را به خود مشغول داشت. با توجه به غلبه اندیشه لیبرالیستی بر جهان غرب، امروزه گفتمان دیگری ذهن دین پژوهان را به خود مشغول داشته است. بحثهای مربوط به حوزه اندیشه سیاسی چون جامعه مدنی، دموکراسی، مردم سالاری و حقوق بشر از جمله موضوعاتی است که مسأله نسبت میان اسلام و لیبرالیسم را مطرح می‌سازد.

طرح و بررسی این نسبت اهمیت بسزائی دارد، بویژه آنکه همان افراط‌گریهایی که در دهه‌های گذشته روی داد و گرایشهایی چون علم زدگی، مارکسیسم زدگی و ناسیونالیسم گرایی رواج بسیار پیدا کرد، امروزه نیز گفتمان لیبرالیستی بسیاری از ذهنها را مرعوب خود کرده است.

هر چند در مواجهه با اندیشه‌ها نباید جغرافیای پیدایش آنها را ملاک قرار داد و برخی اندیشه را به صرف آنکه غربی هستند رد کرد، اما بی توجهی به اصول و مبانی هر یک از نظامهای فکری و تطبیق اسلام با آنها مشکلات بسیاری را برای مبانی اعتقادی اسلام فراهم خواهد آورد.

یکی از موضوعاتی که امروزه ذهن برخی از دین پژوهان را به خود مشغول داشته مسأله حقوق بشر و نسبت آن با نظام حقوقی اسلام است. اهمیت نظری و عملی این مسأله موجب شده تا بحثهای بسیاری پیرامون آن در جامعه ما صورت گیرد. برخی از محققان به بررسی مبانی فکری حقوق بشر پرداخته و پیشفرضهای آن را تجزیه و تحلیل کرده‌اند. برخی نیز به مقایسه این نظام حقوقی با نظام حقوق اسلامی پرداخته‌اند. گروهی هم بر این گمان‌اند که این مسأله نه مربوط به اسلام و دوران گذشته که مربوط به دنیای مدرن بوده و صرفنظر از اعتقاد به اسلام باید آن را به عنوان یکی از دستاوردهای مهم فکر بشری پذیرفت.

یکی از دین پژوهانی که مسأله حقوق بشر و رابطه آن با اسلام را مورد بررسی قرار داده دکتر محسن کدیور است. ایشان در یک بحث مفصل با عنوان «حقوق بشر و روشنفکری دینی» از امتیازات حقوق بشر و برتری آن بر نظام حقوقی اسلام سخن گفته است.^۱ ایشان معتقد است که باید حقوق بشر را ملاک قرار داده و از متون دینی بر مبنای آن قرائت جدیدی را عرضه کرد. صاحب این قلم که با برخی از دیدگاه‌های جدید آقای کدیور



مخالف است و نظرات گذشته ایشان را بیشتر قابل قبول می‌داند، مطالبی را در نقد آراء ایشان مطرح می‌سازد. از آنجا که حل مسائلی چون نسبت اسلام با مدرنیته در گرو اظهار نظرهای گوناگون و تضارب آراء است، امید می‌رود که این نقد و تحلیل زمینه بحث و گفتگوهای علمی بیشتری را در این زمینه فراهم سازد.

مبانی نظریه

برای ورود به بحث در ابتداء باید مبانی نظریه ایشان را به اختصار بیان کرد:

- ۱- حقوق بشر با اسلام تاریخی در شش محور در تعارض است.
 - «مواد از اسلام تاریخی یا قرائت سنتی از اسلام، اسلامی است که جامع الازهر در نزد اهل سنت یا حوزه‌های علمیه نجف و قم در شیعه کانونهای اصل آموزش آن هستند و رساله‌های توضیح المسائل و کتبی از قبیل العروة الوثقی، تحریر الوسیله و منهاج الصالحین و... محصول آن است.» (ش ۲۷ ص ۵۴)
 - ۲- مبانی این تعارض مقدمات و پیش فرضهای اسلام سنتی است.
 - ۳- منبع اصلی این تعارض نه نظر مشهور یا رای اتقاقی و اجماعی فقها که خود قرآن و روایات است.
 - ۴- اندیشه حقوق بشر بر اسلام تاریخی رجحان دارد و باید آن را پذیرفت.
 - ۵- برای حل تعارض میان اسلام و حقوق بشر باید قرائت جدیدی از اسلام ارائه داد.
 - ۶- لازمه قرائت جدید، نه اجتهاد در فروع که اجتهاد در اصول است.
 - ۷- اجتهاد در اصول هم به معنای بهره برداری از عقل در جهت کنار گذاردن انسان‌شناسی اسلامی و جایگزین کردن انسان‌شناسی لیبرالی است.
- نظریه ایشان دارای سه بخش توصیف موارد تعارض (بند اول)، تحلیل و تبیین عوامل تعارض (بندهای دوم تا چهارم) و توصیه و راه حل رفع تعارض (بندهای پنجم تا هفتم) است.

محورهای اساسی نقد ما بر نظریه فوق در چند محور قابل طرح است:

- برای حل تعارض چرا باید حقوق بشر ملاک قرار گیرد؟

- چرا مؤلف به تحلیل مبانی لیبرالی حاکم بر حقوق بشر نمی‌پردازد؟

- راه حل ایشان با اشکالات جدی روبرو است.
- اجتهاد در اصول ایشان اختلاف مبنایی با اجتهاد در فروع ندارد.
- فرآیند اجتهاد باید در چارچوب مبنایی کلامی و اعتقادی متن دین صورت گیرد، نه با توجه به مبنایی فکری مکاتب دیگر.

موارد تعارض اسلام با حقوق بشر

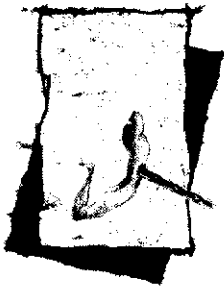
آقای کدیور مجموعه تعارضهای نظام حقوق اسلام را با حقوق بشر در شش محور زیر جمع بندی کرده‌اند:

۱- **عدم تساوی حقوقی غیر مسلمانان با مسلمانان:** برخی از احکام اسلامی میان مسلمانان و غیر مسلمانان فرقهایی را قائل شده است. مانند احکام مربوط به قصاص، دیه، ازدواج، شهادت دادن. در این قبیل احکام، اعتقادات دینی در یک سلسله حقوق دخالت دارد. به زعم آقای کدیور، دین و مذهب نباید منشأ اختلافات حقوقی باشد. ایمان به دین حق و عمل صالح فقط باید در آخرت تأثیر داشته باشد، نه در دنیا. در دنیا نباید اعتقادات دینی در حقوق انسانی دخالت داشته باشد. از آنجا که هیچ دلیل عقلی ایمان و دین را منشأ تفاوت‌های حقوقی نمی‌داند، لذا باید به حذف هر گونه اختلاف حقوقی میان مسلمانان و غیر مسلمانان پرداخت.

۲- **عدم تساوی حقوقی زنان با مردان:** اسلام تفاوت‌هایی را میان زن و مرد پذیرفته و بر مبنای آنها احکام مختلفی را وضع کرده است. برخی از احکام مربوط به حقوق مدنی و حقوق جزایی و کیفری زنان با مردان فرق دارد. برای مثال نفقه بر عهده مرد است، زنان از حضور در میدان جهاد معاف‌اند، زن مرتد بر خلاف مرتد اعدام نمی‌شود، دیه و سهم الارث زن نصف مرد است، احکام شهادت دادن زنان با مردان تفاوت‌هایی دارد. ایشان تفاوت‌های حقوقی میان زن و مرد را «تقدم جنسیت بر انسانیت» و «فرو دستی مطلق زن و فرا دستی مطلق مرد» و «نیمه انسان قلمداد شدن» زنان می‌داند.

وی یکی از مهمترین اسناد حقوق بشر درباره حقوق زنان را «کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» مصوب ۱۹۷۹ مجمع عمومی سازمان ملل متحد می‌داند و لزوم هماهنگی حقوق اسلامی را با آن توصیه می‌کند.

«تک احکام اسلام تاریخی که مبتنی بر تفاوت حقوقی زنان با مردان است



با این کنوانسیون در تعارض مستقیم است. واضح است که اسلام سنتی رفع

کلیه اشکال تبعیض علیه زنان را بر نمی‌تابد.» (ش ۲۷ ص ۵۷)

۳- عدم تساوی حقوقی بردگان با انسان‌های آزاد: تفاوت میان انسان آزاد با بردگان مورد توجه فقه اسلامی است. «اسلام سنتی از سویی برده داری را با شرایطی امضاء کرده است، ثانیاً برای بردگان حقوقی متفاوت و بسیار کمتر از احرار و انسانهای آزاد در نظر گرفته است.»

۴- عدم تساوی عوام با فقیهان در حوزه امور عمومی: آقای کدیور معتقد است که فقیهان دو دیدگاه در مورد حقوق اساسی دارند. گروهی برای خود حق ویژه سیاسی قائل اند، اما گروهی دیگر چنین حقی را برای فقها به رسمیت نمی‌شناسند. در واقع دیدگاه اول با حقوق بشر تعارض دارد، نه دیدگاه دوم.

«به چه دلیل عرصه عمومی و صحنه سیاسی باید به فقیهان سپرده شود و رای و نظر آنان بر آرای عمومی مقدم باشد؟ چرا فقیه و روحانی در تنظیم سیاستهای کلان و مشاغل کلیدی جامعه از حق ویژه برخوردار است؟ به چه دلیل سیاست فقهی بر سیاست علمی و عقلانی مقدم است؟ رجحان مردم سالاری بر یکه سالاری و فقیه شاهی و روحانی سالاری از واضحات است.» (ش ۲۸ ص ۱۱۰)

۵- آزادی عقیده و مذهب و مجازات ارتداد: از نظر اسلام مسلمانان آزاد نیستند تا دین خود را تغییر دهند یا به انکار ضروریات دین بپردازند. به نظر ایشان لازمه تساوی حقوق انسانها آزادی عقیده و مذهب و تغییر آن است. آزادی تبلیغ عقیده نیز لازمه همین امر است. عقل، مدافع آزادی مذهب است و تغییر مذهب نیز فقط باید مجازات اخروی داشته باشد، نه دنیوی!

۶- مجازاتهای خود سرانه، خشن و شکنجه: مجازاتهایی چون اعدام مرتد فطری، ساب النبی، یا سنگسار کردن، قطع چهار انگشت دست سارق و شلاق زدن که در فقه اسلامی برای برخی از مجرمان مطرح شده از نظر جناب آقای کدیور در تعارض با حقوق بشر است. «امروزه عقل انسان نمی‌پذیرد که بدون حکم دادگاه صالحه و بدون امکان دفاع متهم، بتوان افرادی را مجازات و حتی اعدام کرد.» (ش ۲۸ ص ۱۱۰)

معیارهای برتری حقوق بشر

در بررسی آرای آقای کدیور این پرسش مطرح است که چرا باید حقوق بشر را ملاک قرار

داد و نظام حقوقی اسلام را با آن سنجید؟ معیارهای برترین نظام حقوقی چیست؟ با توجه به محتوای مطالب ایشان می توان دلایل زیر را مطرح کرد:

۱- حقوق بشر فی نفسه صحیح است.

۲- با حقوق بشر می توان بسیاری از مشکلات انسان معاصر را حل کرد.

۳- نظام دینی باید بر اساس تبیین عقلانی پاسخگویی منتقدان خود باشد و چون در زمینه حقوق انسانها اسلام سنتی نمی تواند پاسخگو باشد، لذا باید احکام حقوقی اسلام را کنار گذارد و حقوق بشر را پذیرفت.

۴- چون از دین انتظار ارائه نظام حقوقی نداریم، لذا باید حقوق بشر را در جامعه اسلامی ملاک قرار دهیم.

«اگر از دین انتظار پاسخگویی به سئوالات فیزیکی و شیمیایی و زیست‌شناسی

نمی‌رود، چرا باید از آن انتظار اقتصادی یا سیاسی یا حقوقی داشت؟ از دین باید

انتظار دینی داشت. تحول دین به نظام حقوقی فردکاهش دینی است نه ارتقای

دینی. از دین انتظار ایمان و عمل صالح و اتسان سازی باید داشت.» (ش ۲۱

ص ۱۱۲)

آقای کدیور در بحث از نظام حقوق اسلامی و نظام حقوق بشر بر این نکته معرفت‌شناسی پافشاری می‌کند که اگر دو نظام حقوقی با یکدیگر تعارض داشته باشند، طبق اصل محال بودن اجتماع نقیضین، یک نظام حقوقی را باید پذیرفت و نظام دیگر را کنار گذارد.

با توجه به آنکه مجموعه اسلام سنتی - که شامل سه مؤلفه متن کتاب خدا، سنت اولیای دین و آرای فنی علمای دین است - با حقوق بشر تعارض دارد، لذا یا باید اسلام سنتی را پذیرفت و یا نظام حقوق بشر را.

«اسلام سنتی معتقد است اولاً در هر سه مؤلفه، تعارض با اندیشه حقوق بشر حتمی است و ثانیاً از همین رو این اندیشه حقوق بشر باطل، نادرست و مردود است. با اصلاحی جزئی می‌توان با گزاره اول موافق بود و پذیرفت، یعنی بر این باورم که در سیره عملی مسلمانان و متشرعان در طول تاریخ و حتی امروز موارد معارض حقوق بشر به وفور یافت می‌شود. ثانیاً در آرا و فتاوی‌ای عالمان دین، گزاره‌های معارض حقوق بشر فراوان است، ثالثاً در آیات قرآن کریم و احادیث منسوب به پیامبر خدا (ص) و ائمه هدی (ع) مواردی معارض حقوق بشر یافت می‌شود، در آیات کمتر و در روایات بیشتر. به علاوه تعارض اسلام سنتی با حقوق



بشر جزئی و ظاهری و بدوی نیست. تعارض جدی، عمق و ریشه دار است.» (ص ۱۰۷)
آقای کدیور در مقایسه میان نظام حقوقی اسلام و حقوق بشر و اینکه رجحان حقوق بشر بر حقوق اسلامی خلاف دین نیست، به چند نکته اشاره می کند:

۱- رجحان حقوق بشر بر اسلام تاریخی و سنتی است، نه مطلق اسلام. اسلام سنتی تلقی و قرائت خاصی از اسلام است و چون از اسلام می توان تلقی های مختلف داشت لذا نباید نگران بود.

۲- تعارض میان حقوق بشر با حقوق اسلامی مربوط به دوران تجدد است، نه دوران گذشته. اسلام سنتی در مواجهه با مشکلات دوران گذشته موفق بوده و تنها در عصر حاضر است که اسلام سنتی دچار مشکل شده و باید آن را کنار گذارد.

۳- روش اسلام تاریخی و سنتی نقلی و روش حقوق بشر عقلی است. در واقع تعارض میان حقوق اسلامی و حقوق بشر تعارض نقل با عقل است.

۴- در داوری میان این دو نظام باید جانب عقل را گرفت. یعنی اگر گزاره ای مطابق با عقل نبود باید آن را کنار گذارد.

«در جهان معاصر می باید از اعتبار احکام شرعی از حیث عقلایی بودن، عادلانه

بودن و برتر بودن نسبت به راه حل های مشابه دفاع کرد.» (ص ۱۰۹)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرسشهای بنیادین

اعلامیه جهانی حقوق بشر که داعیه همگانی دارد، ریشه در حقوق طبیعی انسانها دارد، لذا برای دفاع از آن باید به بحث پیرامون برخی از مسائل مربوط به فلسفه حقوق پرداخت.

متفکران و روشنفکرانی هم که به دفاع مطلق از حقوق بشر می پردازند نباید از پاسخگویی به طرح این پرسشهای مبنایی خودداری ورزند. این اعلامیه دارای پیش فرضها و مبنای معرفت شناسی و انسان شناسی خاصی است که بحث و بررسی پیرامون آنها ضروری است. متأسفانه برخی از روشنفکران مانند آقای کدیور فقط از برتری حقوق بشر بر نظام حقوق اسلامی سخن گفته اند، بدون آنکه در صدد اثبات آن بر آیند.

برخی از پرسشهای بنیادین در مورد حقوق بشر عبارتند از:

- مبنای حق طبیعی چیست که پشتوانه این اعلامیه است؟ و از این مبنا کدام نظام فکری و اعتقادی می تواند دفاع منطقی کند؟

- راه تشخیص حقوق بشر چیست؟ چگونه می‌توان حقوق طبیعی را شناسایی نمود؟
 - آیا همه مواد اعلامیه حقوق جهانی بشر حقوق طبیعی است یا برخی از آنها حقوق موضوعه است؟
 - در صورت تعارض میان یک حق طبیعی و یک حق اجتماعی کدام یک باید اولویت پیدا کند؟
 - ضمانت اجرای اعلامیه جهانی حقوق بشر چیست؟ آیا به صرف پذیرش آن از طرف دولت‌ها قابل اجراء است؟
 - چرا برخی از طرفداران حقوق بشر بیشترین ناقضان حقوق بشر هستند؟
 - اگر برخی از اصول اعلامیه جهانی حقوق بشر با مبانی فکری و اعتقادی بعضی از جوامع بشری در تعارض باشد چه باید کرد؟
 - آیا اختلاف میان نظام‌های حقوقی ریشه در حقوق طبیعی دارد یا موضوعی؟
 - آیا همه موارد حقوق موضوعی کشورها باید مطابق با نظام حقوق بشر باشد؟ آیا اگر جوامع از نظام‌های حقوق کیفری گوناگون برخوردار باشند خلاف حقوق بشر رفتار کرده‌اند؟
 - آیا بر مبنای حقوق بشر می‌توان به یکسان سازی نظام‌های حقوقی گوناگون پرداخت؟
 - آیا برخی از مواد حقوق بشر با یکدیگر در تعارض نیستند؟ آیا اگر افراد مجاز باشند که طبق دین خود عمل کنند، برخی از اصول اعلامیه حقوق بشر نقض نخواهد شد؟ آیا لازمه پذیرش ادیان مختلف پذیرش تعارضها نیست؟ برای مثال همین تعارضهایی که آقای کدیور میان اسلام و حقوق بشر ذکر کرده است.
 در واقع بدون پاسخگویی به پرسشهای فوق نمی‌توان از برتری اعلامیه جهانی حقوق بشر بر سایر نظام‌های حقوقی دفاع کرد.

نقد اسلام مدرن بر اسلام سنتی

آقای کدیور و طرفداران اسلام مدرن معتقدند که مبنای تعارض اسلام سنتی با حقوق بشر را باید در دو پیشفرض اساسی آنها سراغ گرفت.

۱- معرفت شناسی

۲- انسان شناسی

از نظر معرفت شناسی طرفداران اسلام سنتی، عقل بشر را محدود می‌دانند. یعنی عقل بشری



قادر به درک قوانین متناسب با حیات خود نیست. به بیان دیگر بشر نمی تواند برای همه نیازمندیهای حیات خود قانونگذاری کند.

در اسلام سنتی بشر نیازمند دو دسته قانون است. یکی قوانین ثابت و دیگری قوانین متغیر. قوانین ثابت فرا تاریخی بوده و مورد لزوم همه زمانهاست، اما قوانین متغیر امر تاریخی و متناسب با شرایط زمانی خاصی است.

«از دیگر مبانی معرفت شناختی و دین شناختی اسلام تاریخی، امکان وضع قوانین ثابت و لا متغیر است. قوانینی که در تمام شرایط مختلف زندگی از شرایط زندگی دیروز تا شرایط پیچیده‌ی امروز دستخوش تغییر نگردد. چراکه اگر قانون ناظر به مصالح و مفاسد خفیه نفس الامری باشد، فrazمانی و فرامکانی خواهد بود.» (ش ۲۸ ص ۱۰۸)

آیا این مبانی دین شناختی اسلام سنتی نقطه ضعف آن به شمار می رود یا نقطه قوت آن؟ ایشان خود می پذیرد که برخی احکام مانند «وجوب انصاف، شکر منعم، حرمت ظلم و غدر، وجوب امانت داری، وفای به عهد، حرمت کذب و...» ثابت و ابدی هستند. باین بیان این مبانی معرفت شناسی اسلام سنتی قابل نقد نیست. و آقای کدیور و همفکران وی هیچ گاه از عهده نقد این مبانی معرفت شناسی بر نیامده اند.

طرفداران اسلام سنتی معتقد نیستند که بشر شایستگی قانونگذاری در هیچ موردی را ندارد، بلکه معتقدند که انسانها نیاز به دو دسته قانون دارند: یکی قوانین ثابت و ابدی و دیگری قوانین متغیر. آنها وضع قوانین ثابت را مربوط به شارع می دانند، نه مطلق قوانین را. حتی ممکن است که بشر بتواند برخی قوانین ثابت را به مرور زمان درک و کشف کند، اما از آنجا که ارائه مجموع قوانین ثابت از عهده انسانها خارج است شارع بر خود فرض دانسته که آنها را ارائه دهد. بنابراین این مطلب که آقای کدیور به طرفداران اسلام سنتی نسبت می دمد قابل تأمل است.

«بدیهی است که قوانین بشری از جمله اسناد حقوق بشر پیشاپیش محکوم به نقض و ابطال و شکست است.»

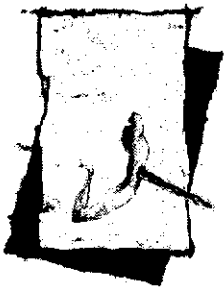
اگر از نظر طرفداران اسلام سنتی همه قوانین بشری، از جمله حقوق بشر قابل نقض و ابطال می بود، دیگر به مقایسه حقوق بشر با اسلام نمی پرداختند تا سرانجام به این نتیجه برسند که بیشتر اصول آن مطابق با تعالیم اسلام است.

دومین مبنای اسلام سنتی، نگاه انسان‌شناسی آن است. به گفته کدیور:

«در اسلام سنتی، انسان فی حد ذاته، فاقد شرافت و کرامت است، هر چند بالقوه از گوهری شریف است. به میزانی که انسان به محور کرامت و شرافت تقرب می‌جوید صاحب منزلت می‌شود و به میزانی که از این محور الهی دور می‌شود تنزل می‌کند. لذا انسان می‌تواند از اولیای الهی و مقرب‌ترین مخلوق خداوند تا مرحله‌ای پایین‌تر از چهارپایان و پست‌ترین موجودات را در بر گیرد. مقام و منزلت انسان متوقف بر میزان تقرب او به فضایل و کمالات الهی است. بر همین منوال حقوق واقعی انسانها نیز به جایگاه ایمانی و دینی او باز می‌گردد.» (ص ۱۰۸)

اینکه اسلام، انسان‌شناسی خاص خود را دارد که با انسان‌شناسی برخی از مکاتب از جمله لیبرالیسم - که پشتوانه حقوق بشر است - تفاوت دارد بحثی نیست و در واقع کسی که بر نظام حقوقی اسلام انتقاد دارد در ابتدا باید اشکالات وارده بر انسان‌شناسی قرآنی را بیان کند. در انسان‌شناسی قرآن نیز برخی از حقوق مانند حق حیات، حق آزادی در پذیرش دین، حق برخورداری از کمال و... برای همه انسانها در نظر گرفته شده است. برخلاف ادعای برخی از روشنفکران دینی، عقیده در پذیرش همه حقوق دخالت ندارد، به بیان دیگر از نظر اسلام این گونه نیست که انسان به ماهو انسان دارای هیچ حقی نباشد و انسان با توجه به عقیده دارای حق باشد. اینکه عقیده در انسانیت انسان دخالت دارد، غیر از آن است که انسان به ماهو انسان واجد هیچ حقی نباشد. از نظر اسلام برخی از حق‌ها در ارتباط با عقیده مطرح است، نه همه حق‌ها. برای مثال غیرمسلمانان

- حق احراز برخی مناصب سیاسی را دارند،
- حق دارند که عبادات و مناسک خود را آزادانه انجام دهند،
- حق دارند که هبه داشته باشند،
- حق آزادی انتخاب عقیده و بیان آن دارند؛
- حق شرکت در انتخابات را دارند،
- حق برخورداری از حقوق قضایی را دارند، مانند رجوع به دادگاه اسلامی و لزوم رعایت عدالت از جانب قاضی با آنها.
- حق برخورداری از حقوق و آزادیهای اقتصادی مانند حق مالکیت و کسب و کار.



- بر خورداری از این حق که با آنها به عدالت و احسان و نیکوکاری رفتار شود.

اینهم که اختلاف برخی از حقوق اجتماعی در جامعه اسلامی در ارتباط با جایگاه ایمانی افراد است قابل تردید نمی باشد. در هیچ جامعه ای همه حقوق اجتماعی مربوط به همه افراد نیست. بالاخره هر جامعه ای بر مبنای معیارهای خود نظام گزینشی خاصی دارد، برای مثال احراز برخی مسئولیتها مربوط به کسانی است که تابعیت آن جامعه را پذیرفته اند؛ اگر جامعه ای به یک فرد بیگانه اجازه برخی فعالیتها را ندهد، آیا می توان قوانین آن جامعه را خلاف حقوق بشر دانست؟ اگر در جامعه اسلامی هم برخی محدودیتها برای اقلیتهای دینی مطرح شده بر مبنای نظام گزینشی آن است. پذیرش حقوق بشر هم بر مبنای تساوی مطلق افراد در همه امور اجتماعی و نفی تفاوتها نیست.

در واقع میان انسان شناسی اسلامی و انسان شناسی حقوق بشر دو فرق اساسی وجود دارد: ۱- در اعلامیه حقوق بشر عقیده خارج از انسانیت انسان تلقی شده است، در حالی که از نظر اسلام، دین لازمه انسانیت انسان است. در واقع این مبنای انسان شناسی موجب تمایز برخی از اصول این دو نظام شده است. مانند اختلافهایی که در مورد حقوق اقلیتهای دینی در جامعه اسلامی مطرح است.

۲- در نظام حقوق بشر هرگونه تفاوتی، تبعیض تلقی شده است، در حالی که در نظام اسلامی این گونه نیست. برخی تفاوتهای حقوق میان زن و مرد را باید با توجه به این موضوع تبیین کرد و اینکه شارع برای هر یک در نظام اجتماعی، کارکرد خاصی را در نظر گرفته است. برای مثال تأمین نیازهای زندگی را بر دوش مرد گذارده است نه زن و اختلاف در ارث و دیه نیز ریشه در کارکردهای اقتصادی آنها در حیات اجتماعی دارد نه نگرش ارزشی به زن و مرد که یکی را تمام انسان و دیگری را نیمه انسان تلقی کنیم.

آقای کدیور از برابری حقوقی که سنگ بنای حقوق بشر است دفاع می کند و آن را در شش محور از سوی اسلام قابل نقض می داند، اما هیچ گاه مبنای برابری حقوقی همه انسانها را تبیین نمی کند.

می دانیم که حق عبارت است از سزاواری فرد نسبت به چیزی. به بیان دیگر، هر جا که فردی از حقی برخوردار باشد نشانگر امتیازی است که برای کسب سلسله بهره مندیها، با توجه به این تعریف از حق، چگونه می توان اثبات کرد که همه انسانها باید در همه موارد از حقوق اجتماعی برابر یا به عبارت دقیقتر حقوق اجتماعی مشابه برخوردار باشند.

آیا اگر در یک نظام اجتماعی - از خانواده گرفته تا جوامع بزرگتر - افراد از حقوق مشابه برخوردار نباشند، مورد تبعیض واقع شده‌اند؟

در نظام حقوق اسلامی برخی امتیازها در جهت یک سلسله اهداف اجتماعی از برخی افراد سلب شده است، همان گونه که صرف نظر از مصادیق در همه نظامهای اجتماعی نیز این موضوع قابل مشاهده است. برای مثال اینکه در نظام قضایی اسلام شهادت دوزن برابر یک مرد تلقی شده از جهت منفعتی است که باید به دیگری برسد، نه آنکه شهادت دادن منفعت خاصی برای شهادت دهنده باشد. در واقع این امتیاز به نفع متهم برای شهادت دهنده محدود شده است؛ همان گونه که شارع با بیان برخی ویژگیها برای شهادت دهنده این امتیاز را برای همه افراد - خواه مرد و یا زن - قائل نشده است.

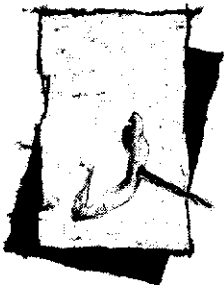
اساساً در هر نظام حقوقی، می‌توان برخی از این قبیل اختلافها را مشاهده کرد. به بیان دیگر در هیچ نظام حقوقی نمی‌توان از «برابری حقوقی» میان همه افراد سخن گفت، چرا که قانونگذار جهت نیل به اهداف اجتماعی و با توجه به پیشفرض تقدم حق جامعه بر فرد برخی عدم مشابهتها یا به تعبیر آقای کدیور نابرابریهای حقوقی را پذیرفته است.

حق و تکلیف

طرفداران اسلام مدرن در دفاع از حقوق بشر این انتقاد را بر متون دینی دارند که زبان آن زبان تکلیف است نه زبان حق. به بیان دیگر در دین از تکلیفها سخن به میان آمده است، در حالی که در حقوق بشر، انسان محق مطرح است، نه انسان مکلف. دکتر سروش می‌گوید: «لسان شرع، لسان تکلیف است. چون تصویری که دین از انسان دارد، تصویر یک موجود مکلف است.» (مدار او مدیریت ص ۴۳۲)

آقای شبستری هم می‌گوید:

«مفهوم حق در حقوق بشر چیست؟ منظور از حقوق در این کتب، حقوق تشکیل دهنده نظام سیاسی و اجتماعی است، نه حقوقی که به لحاظ اخلاقی به عهده هر کس هست. مثلاً اینکه فرزند چه حقوقی بر عهده پدر دارد و پدر چه حقوقی بر عهده فرزند، ربطی به مسأله حقوق بشر ندارد... نکته اساسی در این باب این است که زبان بیان آن حقوق اخلاقی در متون دینی زبان تکلیف است و نه حقوق به آن معنا که در فلسفه حقوق از آن صحبت می‌شود.» (نقدی



بر قرائت رسمی از دین صص ۲۰۳-۴)

دکتر کدیور هم می گوید:

«در اسلام تاریخی، انسان کانون بحث نیست تا حقوق وی در وضع احکام مد

نظر باشد. بلکه خدا کانون و محور دین است و تکالیف الهی پیکره شریعت را

می سازد.» (ص ۱۰۷)

اگر هم بپذیریم که در اسلام بر تکالیف انسانی تأکید بسیار شده همین امر نشانگر توجه این دین به حقوق انسانی است، چرا که حق و تکلیف دوروی یک سکه هستند. یعنی لازمه هر تکلیفی، حقی است و لازمه هر حقی، تکلیفی. اگر شما نسبت به فرزند خود تکلیفی دارید به جهت آن است که وی حقی بر شما دارد که شما باید آن را ادا کنید.

یا اگر شما نسبت به همسر خود تکلیفی دارید و او هم بطور متقابل نسبت به شما تکلیفی دارد به جهت آن است که هر یک از شما دارای حقی هستید. برای مثال شما حق برخورداری از احترام به شخصیت را دارید و دیگران مکلفند که به شما اهانت نکنند. به بیان دیگر طبق تعریف حق، شما شایستگی دارید یا سزاوارید که از احترام به شخصیت برخوردار باشید.

اگر هم آقای کدیور به تبع آقای شبستری می گوید که «نظام حقوق بشر متعلق به دوران تجدد است و هرگز در دوران پیش از تجدد مطرح نبوده است.» به معنای بی اعتنایی کتاب و سنت نسبت به حقوق انسانها نیست. اگر در متون دین مطالبی در این زمینه نمی بود آیا امکان داشت که نظام حقوق اسلامی را با اعلامیه جهانی حقوق بشر مقایسه کرده و از موارد اشتراک و اختلاف آن سخن به میان آورد. در واقع اگر آقایان به تعریف حق توجه می کردند که به معنای برخوردار فرد نسبت به یک چیز یا امتیازی است که طبق آن فرد صلاحیت استفاده از امر خاصی را دارد، به خوبی در می یافتند که ریشه همه تکالیفی که افراد در برابر یکدیگر دارند یک سلسله حق هاست.

درست است که با پیدایش مدرنیته بر مسأله حقوق انسان تأکید و حتی به صراحت بیان می شود، در حالی که در دوران گذشته از آن به صراحت و به تفکیک از تکلیف کمتر اشاره شده است.^۲ اما این امر بی معنای بی اعتنایی همه نظامهای حقوقی به آن نمی باشد. در اسلام هم هر چند به برخی از حقوق به تفکیک از تکلیف اشاره نشده، اما از متون دینی می توان استنباط کرد که آیا برخی از حقوق مورد پذیرش اسلام هست یا نه؟ برای مثال با توجه با آیه

لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی (بقره ۲۵۶) می‌توان پذیرفت که اسلام به آزادی در پذیرش عقیده اعتقاد دارد، یعنی انسان حق دارد که آزادانه به انتخاب دین بپردازد، اما از آیات مربوط به ارتداد می‌توان عدم تغییر اسلام را استنباط کرد. یعنی شارع این حق را برای مسلمانان قائل نشده که دین خود را تغییر دهد، اما برای غیر مسلمانان این حق را قائل شده است. یا در مورد حق مشارکت انسان در ساختن زندگی اجتماعی خود با توجه به متون دینی می‌توان پذیرفت که اسلام این حق را برای انسانها قائل است.

اجتهاد در اصول

با توجه به مزایایی که آقای کدیور برای حقوق بشر ذکر می‌کند و آن را برتر از نظام حقوقی اسلام می‌داند، در صدد پاسخ گویی به این سؤال بر می‌آید که چگونه می‌توان هم به اسلام معتقد بود و هم نظام حقوق بشر را پذیرفت. به بیان دیگر از آنجا که نظام حقوق اسلام در محورهای شش گانه با حقوق بشر ناسازگار است و جمع میان آن دو نیز محال است، لذا چاره‌ای جز آن نیست که یا نظام حقوق بشر پذیرفته شود و نظام حقوق اسلامی کنار گذارده شود یا بر عکس عمل شود. ایشان نظام حقوق بشر را پذیرفته و نظام حقوق اسلام را کنار می‌گذارد. اما چگونه و با چه روشی این کار تحقق می‌پذیرد، به ویژه آنکه به زعم وی «نظام حقوق سنتی مبتنی بر ضوابط شرعی و صناعت فقهی» است. تنها راه نیل به این هدف اجتهاد در مبانی و اصول است. در واقع هدف از این اجتهاد مدرن نیز رفع تعارض اسلام سنتی با مدرنیته است. برای تبیین و دفاع از اجتهاد مدرن، جناب کدیور مطالب خود را در ذیل چند اصل تبیین می‌کند.

۱- مجموعه تعالیم اسلام را می‌توان به چهار بخش تقسیم کرد:

الف = عقاید یا جهان بینی اسلامی

ب = آموزه‌های اخلاقی

ج = امور عبادی

د = فقه معاملات که «شامل احکام حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق جزایی و کیفری، حقوق بین

الملل عمومی و خصوصی، حقوق اساسی و احکام مآکولات و مشروبات می‌باشد.» (ص ۱۱۳)

۲- در اسلام سنتی بخش چهارم یعنی فقه معاملات اهمیت بسیار یافته، به گونه‌ای که سه بخش دیگر را تحت الشعاع خود قرار داده، اما در اسلام جدید باید به آن سه بخش بیشترین



توجه را داشت و در عین حال فقه تازه‌ای ارائه داد که حجم آن کوچکتر از فقه سنتی باشد و در عین حال احکام آن معارض با حقوق بشر نباشد. البته این فقه جدید دارای مبانی اجتهادی خاصی است که با اصول فقه سنتی تفاوت دارد.

۳- فقه معاملات در عصر نزول دارای سه ویژگی بوده است:

الف = مطابق عرف آن روز عقلانی محسوب می‌شده است.

ب = مطابق عرف آن روز عادلانه تلقی می‌شده است.

ج = در مقایسه با احکام دیگر ادیان و مکاتب راه حل برتر به حساب می‌آمده است.

«عقل جمعی آدمیان در آن دوران راه حل بهتری در چننه نداشت و سیره عقلایی آن عصر معقولیت آن احکام را امضاء می‌کردند و هیچ یک از این احکام را ظالمانه، خشن، موهن یا غیر عقلانی ارزیابی نمی‌کرد.» (ص ۱۱۳)

در واقع شارع این احکام ظالمانه، خشن، موهن و غیر عقلانی را از این روی نازل کرد که عقل جمعی اعراب جاهلی آنها را بهترین احکام می‌دانست. اگر عقل جمعی آنها چیز بهتری را در دست می‌داشت حتماً شارع احکام دیگری را نازل می‌کرد. به بیان دیگر علم و اراده شارع مطابق با عقل جمعی اعراب جاهلی و بر خاسته از آن بوده است. عادلانه بودن احکام نیز مطابق ذوق و سلیقه افراد بوده است، نه آنکه جنبه ذاتی داشته باشد.

۴- احکام شرعی مطابق مصالح بندگان وضع شده است. مصلحت و مفسده نوعیه ملاک جعل اوامر و نواهی شرعی بوده است. یکی از مهمترین معیارهای مصلحت نوعیه هم عدالت است. در واقع «جعل احکام مبتنی بر عدالت و انصاف بوده و عرف عصر نزول نیز کاملاً این عدالت و انصاف را حس می‌کرده است.» (ص ۱۱۳)

این سؤال مطرح است که آیا این عدالت ذاتی هست یا نیست. اگر هست پس چگونه در یک عصر و زمان برخی از احکام، غیر ظالمانه و غیر خشن و غیر موهن تلقی می‌شده، اما امروزه ظالمانه و خشن و موهن و غیر عقلایی به شمار می‌آید؟ بعلاوه آیا مصلحت نوعیه مطابق با عرف زمان نزول بوده یا مطابق نظام فطری حیات بشر؟ آیا ملاک در مصلحت نوعیه، نوع انسان است یا انسانی که در یک مقطع خاص تاریخی قرار گرفته است؟

از نظر آقای کدیور هر حکم شرعی تا زمانی که تأمین کننده این مصالح نوعیه باشد اعتبار دارد. و هر گاه مصالح نوعیه آنها از میان برود از اعتبار خواهد افتاد. احکام فقه معاملات نیز فقط در شرایط زمانی و مکانی خاص خود دارای مصلحت بوده نه در همه زمانها. و شارع

نیز این احکام را به طور موقت وضع کرده، نه به طور ثابت و دائمی.

۵- اینکه احکام شرعی به صورت مطلق و غیر مقید به زمانی خاص در متون دینی مطرح شده به این جهت است که از نظر عقلی بیان آن قبل از انتفای مصلحت لازم نبوده است و بعلاوه «مردم نیز به حکم ابدی ثابت راحت تر عمل می کنند تا حکم موقت و مقید».

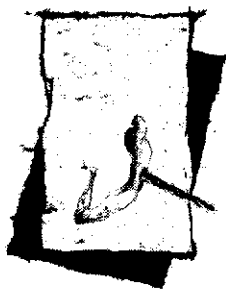
«از آنجا که شرایط و ظرف اول زمانی با شرایط و ظرف دوم زمانی در مصلحت متفاوت است، اگر شارع حکم شرعی را مطابق شرایط و ظرف دوم وضع می کرد، این حکم شرعی در شرایط و ظرف اول زمانی فاقد مصلحت می بود و جعل حکم بالا مصلحت از جانب شارع حکیم قبیح است و اگر حکم شرعی اول را در شرایط و ظرف زمانی دوم استمرار بخشید، از آنجا که این حکم در شرایط و ظرف زمانی دوم فاقد مصلحت است و عدم نسخ آن از جانب شارع حکیم قبیح است، بنابراین در این گونه افعال که وجوه و اعتبارات مختلفی دارند و در شرایط مختلف زمانی - مکانی مصالح و مفاسدشان تغییر می کنند چاره ای جز جعل حکم موقت نیست. این گونه افعال قابلیت جعل احکام دائمی را ندارند.» (ش ۲۸ ص ۱۱۴)

۶- از آنجا که اعتبار احکام مشروط به بقای مصلحت است، اگر عقل به طریقی یقین پیدا کند که مصلحت یک حکم شرعی در زمانی خاص از میان رفته، باید آن حکم را کنار بگذارد.

«اگر عقل به طریقی از طرق به یقین احراز کرد که مصلحت این حکم شرعی در این زمان منتفی شده است، معلوم می شود که حکم شرعی یاد شده توسط حکم عقل یسوخ شده است و پس از حکم عقل، حکم شرعی پیشین تکلیف بالفعل محسوب نمی شود. اگر عقل صلاحیت کشف حکم شرعی را دارد، بی شک صلاحیت کشف آمد و زمان حکم شرعی را نیز خواهد داشت.» (ص ۱۱۴)

۷- از آنجا که در دوران جدید عقل انسانی شکوفایی پیدا کرده و عقل هیچ خط قرمزی را به رسمیت نمی شناسد و از همه چیز پرسش می کند، باید پذیرفت که انسان معاصر به مصالح و مفاسد برخی اوامر و نواهی دست یافته و لذا برخی از احکام شرعی را غیر عقلانی و قبیح ارزیابی می کند:

«قوت عقل امروز به میزانی است که می تواند قرینه تصرف در ادله نقلی و



کاشف از موقت بودن آنها باشد. بحث عقل از بحث بسیط دیروز که منحصر به مستقلات عقلیه و مسأله حسن و قبح عقلی بود به مراتب گسترده‌تر و عمیق‌تر شده است.»

خلاصه آنکه چون ایشان سه شرط عقلایی بودن، عادلانه بودن و برتر از راه حل‌های دیگر ادیان و مکاتب را ملاک پذیرش احکام شرعی می‌داند و عرف هر عصری را نیز ملاک تشخیص آنها به شمار می‌آورد، بر این نکته تأکید می‌ورزد که بسیاری از احکام اسلامی که مغایر با حقوق بشر است باید منسوخ شده و بر مبنای حقوق بشر به وضع احکام جدید پرداخت.

نقد دیدگاه کدیور

علاوه بر برخی انتقادات که به هنگام بیان نظریه آقای کدیور بیان کردیم، مطالب ایشان با اشکالات دیگری مواجه است.

ایشان ادعا می‌کند که شارع حکم شرعی موقت را مطابق شرایط و ظرف زمانی اوک وضع می‌کند - که بر آن مصلحت مترتب است - نه ظرف زمانی دوم. وقتی که بناست یک حکم شرعی موقت باشد، آن هم مختص به زمان نزول، دیگر وضع آن برای ظرف زمانی بعد لزومی ندارد و نیازی هم به چنین فرضی نیست تا بر اساس آن استدلال شود که «اگر شارع حکم شرعی را مطابق شرایط و ظرف دوم وضع می‌کرد، این حکم شرعی در شرایط و ظرف اول زمانی فاقد مصلحت می‌بود.»

به همین دلیل اگر حکم شرعی موقتی و ظرف زمانی آن عصر نزول بوده است، دیگر معنا ندارد که از تداوم آن در ظرف زمانی بعد سخن به میان بیاید.

در واقع اگر بسیاری از احکام فقه معاملات مربوط به زمان پیامبر (ص) بوده، یعنی احکام موقت بوده‌اند، چرا نه شارع و نه پیامبر (ص) و نه حتی ائمه (ع) هیچ اشاره‌ای به آن نکرده‌اند؟ آیا شارع و پیامبر (ص) با اطلاقات و عمومات خود خواسته‌اند که انسان‌ها را به اشتباه بیاندازند؟ در اینجا بحث بر سر این نیست که آیا همه احکام باید ثابت یا برخی ثابت و برخی متغیر باشند، بلکه مسأله این است که چرا شارع احکام متغیر را به نحو ثابت بیان کرده است و چرا تصریح نکرده که این احکام فقط مربوط به زمان نزول بوده است و حتی بر اساس قواعد زبانی با اطلاقات و عمومات خود از دائمی بودن آنها سخن

گفته نه متغير بودن آنها؟!

ایشان گاه بحث ناسخ و منسوخ را بیان می کند و اینکه اگر حکمی منسوخ می شود به جهت آن است که زمان آن به سر آمده و باید حکم دیگری جایگزین آن شود.

«در واقع بحث ناسخ و منسوخ که از مهمترین مباحث علوم قرآنی، کلام و اصول فقه است به همین معناست. نسخ یعنی رفع حکم ثابت شرعی به واسطه به سر آمدن زمان و آمدن آن. شرایط اصلی نسخ این است که منسوخ از احکام شرعی قسم دوم باشد یعنی احکامی که ملازم مصلحت یا مفسده دائمی نیستند و تفسیر مصلحت یا مفسده آنها در شرایط مختلف زمانی مکانی وجوه و اعتبارات گوناگون ممکن باشد.» (ش ۲۸ ص ۱۱۵)

سؤال این است که تشخیص مصلحت یا مفسده حکمی که منسوخ می شود بر عهده کیست؟ آیا در زمان نزول آیات، عقلای قوم و یا حتی خود پیامبر (ص) بدون اتکاء به وحی می توانسته اند یک حکم شرعی را منسوخ کنند، آن هم به این جهت که مصلحت آن تغییر کرده و باید حکم دیگری جایگزین آن شود؟!

اینکه «آیه منسوخ دال بر حکم موقت و مشروط بوده» و «علم ناسخ و منسوخ از ضروریات علم تفسیر است» قابل تردید نیست. بیان این مطلب هم مشکل ارائه ملاک برای موقتی بودن احکام شرعی را که به صورت ابدی و مطلق ارائه شده اند حل نمی کند.

آقای کدیور که خود می داند بر مبنای ادله درون دینی این مشکل قابل حل نیست، دست به دامان عقل می زند و اینکه عقل از منابع فقه است و اگر عقل بتواند یقین پیدا کند که مصلحت یک حکم شرعی از میان رفته باید آن را منسوخ اعلام کرد و یک حکم بشری را جایگزین آن کرد. در واقع در اینجا عقل بشری است که حکمی را منسوخ می کند و حکم دیگری را خود وضع می کند. این حکم دوم در متن شریعت نیست، چون اگر در کتاب و سنت دو حکم متعارض باشد، راه حل رفع تعارض به گونه دیگری است و لزوماً به معنای نسخ یکی از آنها نیست.

ایشان که بخوبی می دانند طرفداران اسلام سنتی نیز عقل را به عنوان یک منبع استنباط فقهی قبول دارند و مشکل آنها به زعم وی کبروی نیست، بلکه صغروی است؛ یعنی اختلاف در مصادیق دارند و همواره اظهار می کنند که به راحتی یقین احراز نمی شود تا ادراک عقلی حجیت داشته باشد، بر این نکته اصرار می ورزد که عقل انسان مدرن می تواند این مشکل را



حل کند. یعنی عقل انسان مدرن قدرت احراز یقین را دارد.

«به نظر می‌رسد اندیشه سنتی در علوم کلام، اصول فقه و تفسیر قرآن با مراحل مختلف این استدلال مشکلی نداشته باشد، الا در یک نکته و آن این است که اگر در جایی عقل چنین ادراکی کرد حجت است. اما عقل قطعی چنین ادراکی نکرده است که بخواهیم به آن استناد کنیم. در واقع با چنین عالمانی نزاع صغروی خواهد بود نه کبروی، یعنی با آنان علی القاعده و در مبانی اختلافی نیست، اختلاف در مصادیق است.» (ص ۱۱۴)

جالب اینجاست که آقای کدیور از ابتداء بنای اجتهاد در اصول را دارد، اما سرانجام به همان نقطه ای می‌رسد که طرفداران اسلام سنتی رسیدند. یعنی ایشان همان مبانی اجتهاد سنتی را می‌پذیرد و فقط بر سر یک مسأله صغروی که آن هم حدود توانایی عقل بشر است اختلاف پیدا می‌کند. و به گفته خود ایشان اختلاف نظر فقط «اختلاف در مصادیق است». این مطلب ایشان چگونه با این سخن قابل جمع است که «اجتهاد در فروع به پایان عمر تاریخی خود رسیده است.» (ص ۱۱۱)

در واقع مشکل اصلی این است که آیا می‌توان بر مبنای عقل انسان معاصر که «می‌پندارد به مصالح و مفاسد برخی اوامر و نواهی دست یافته است» احکام شرعی را تغییر داد؟

«انسان می‌پندارد به مصالح و مفاسد برخی اوامر و نواهی دست یافته است. انسان معاصر یقیناً برده داری را ظالمانه، غیر عقلایی و قبیح ارزیابی می‌کند. تبعیض حقوقی ناشی از دین و مذهب یا ناشی از جنسیت را عادلانه و عقلایی نمی‌داند. حق ویژه فقیهان و روحانیون را در حوزه عمومی غیر منصفانه و غیر عقلایی ارزیابی می‌کند. هر گونه محدودیت آزادی مذهب را تزییق حقوق ذاتی انسان اعلام می‌کند. مجازاتهای خشن بدنی را بر نمی‌تابد. هر جا عقل حکمی را درک کرد حجت است. حجت بالذات. انسان معاصر در ادراک خود در این امور تردیدی ندارد. اگر کسی هنوز به چنین ادراکی دست نیافته مجاز نیست ادراک دیگران، بلکه عرف عقلایی معاصر را تخطئه کند.» (ش ۲۸ ص ۱۱۸)

بدون شک شارع نیز برده داری را عادلانه و عقلایی ندانسته است، تا در این مورد تغییری

میان شرع با عقل انسان معاصر وجود داشته باشد، اما آنچه را که انسان معاصر در مورد مذهب و جنسیت تبعیض تلقی می‌کند، شارع تفاوت می‌داند، نه تبعیض. بر همین مبنا وجود برخی تفاوتها و اختلافها را می‌پذیرد و خلاف عقل تلقی نمی‌کند. حق ویژه فقیهان و روحانیون نیز مطابق نظری خاص به زعم ایشان غیر عقلایی است، اما مطابق نظر دیگری غیر عقلایی نیست. یعنی طبق نظریه ولایت انتخابی که اسلام سنتی نیز آن را باور دارد، نمی‌توان از تعارض میان عقل و نقل سخن گفت.

بحث بر سر این نیست که به منبع عقل توجه نکنیم و یا به استنباطهای جدید نپردازیم، بلکه مسأله این است که مطابق نظر انسان معاصر به تغییر فقه نپردازیم. به بیان دیگر مصوبات بشری را چه در قالب حقوق بشر یا احکام دیگر ملاک ارزیابی و مبنای اجتهاد قرار ندهیم، بلکه مطابق با مبانی کلامی و اعتقادی خود به اجتهاد بپردازیم.

آقای کدیور در بحث از ضرورت احکام شرعی برای عصر نزول بر «ناکافی بودن تجربه عقل جمعی بشری» تأکید می‌ورزد. آیا می‌توان عقل جمعی بشری را امروزه برای وضع قوانین و احکام کافی دانست؟ ملاک عقل جمعی چیست؟ آیا عقل جمعی یقین آور است؟ آیا عقل جمعی اجماع متخصصان است؟ آیا در همه بحثهای نظری می‌توان به اجماع رسید؟ بدون پاسخ گویی به برخی از این پرسشهای معرفت‌شناسانه نمی‌توان از اجتهاد مدرن دفاع کرد!

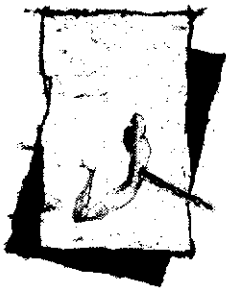
آقای کدیور بر عنصر مصلحت تأکید بسیار دارد. یعنی محور بحث اجتهاد مدرن را تشخیص مصلحت می‌داند و اینکه مصلحت برخی از احکام از میان رفته است. به بیان دیگر مصلحت برخی از احکام مربوط به زمان نزول بوده و امروز باید «از انتفاء مصلحت» بسیاری از احکام دارد و اینکه «با خلع ید از ادله معارض (با حقوق بشر) و منسوخیت آنها، تعارض از بنیاد رفع می‌شود»، (ش ۲۸ ص ۱۱۵)

هر چند احیاگرانی چون امام خمینی و استاد مطهری هم از انتفاء مصلحت برخی از احکام سخن گفته‌اند، اما آنان را موقتی دانسته‌اند، در حالی که آقای کدیور انتفاء مصلحت یک سلسله احکام را ابدی می‌داند و لذا از حذف آنها سخن می‌گوید.

«آنان که احکام فرعی و قالبهای عملی را برتر از اهداف و غایات دین

دانسته‌اند و برای عرف دیروز و لو عصر نزول قداست قائل شده‌اند، در حالی که

غایات قدسی دین و اهداف متعالی شریعت را معطل گذاشته‌اند از اجتهاد



صحیح بدونند... هر راهی تا زمانی اعتبار دارد که ما را به مقصد برساند. راه موضوعیت ندارد. طریقت دارد.»

اصل این سخن که به غایات قدسی دین باید توجه کرد قابل تردید نیست، اما آیا با کنار گذاردن احکام فرعی و قالب‌های عملی دین می‌توان به آن غایات قدسی دست یافت؟ اینکه غایات دین مقصود بالذات و احکام شرعی مطلوب بالعرض هستند مورد اعتقاد طرفداران اسلام سنتی نیز هست. فقط مشکل آنها این است که چگونه می‌توان یقین پیدا کرد که احکام شرعی دیگر طریقت ندارند و باید آنها را کنار گذارد. سخن آنها این است که آیا برای رفع مشکلات و بحران‌های جدید باید بسیاری از احکام فقهی را کنار گذارد؟ آیا رابطه دین با مقتضیات زمان این گونه است که دین باید با زمان خود را سازگار کند یا در خیلی از موارد زمانه باید با دین هماهنگ شود؟

اگر بناست که عقل جمعی بشر ملاک قرار گیرد، چرا آن را در عبادات ملاک قرار ندهیم؟ چه اشکالی دارد که بشر جدید برای حل مشکلات خود تصمیم بگیرد که عبادات را به نحوی که شارع بیان کرده اجراء نکند؟ مگر نه این است که برخی از دین پژوهان معاصر معنویت را مشکل گشای انسان مدرن دانسته‌اند؟ اگر راه موضوعیت نداشته باشد، در عبادت که مربوط به امور شخصی و حوزه خصوصی افراد است این امر بهتر قابل تحقق است. درست است که نظر آقای کدیور این است که ما به عنوان یک مسلمان به این یقین نمی‌رسیم که راه عبادت باید تغییر کند، اما بسیاری از انسانهای معاصر معتقدند که از هر راهی می‌توان به خدا رسید.

اگر مبنای جناب کدیور ملاک قرار گیرد، یعنی احکام اجتماعی دین در عرصه عمومی حضور چندانی نداشته باشد، حضور دین در عرصه‌های دیگر نیز ضعیف خواهد شد. بعلاوه اگر بنا باشد که عقل جمعی انسان معاصر معیار ارزیابی دین قرار گیرد برخی از عقاید دین نیز مورد بی توجهی قرار خواهد گرفت، زیرا عقل جمعی بشر بسادگی نمی‌تواند وجود ملائکه و جن و شیطان و... را بپذیرد!

ریشه کاوی نظریه

مطلبی را که آقای کدیور مطرح کرده سخن جدیدی نیست و قبل از وی آقایان سروش و شبستری نیز به گونه‌ای آن را مطرح کرده‌اند. فقط ایشان سعی کرده تا با مبانی اجتهاد به

توجیه نظریه خود پردازد.

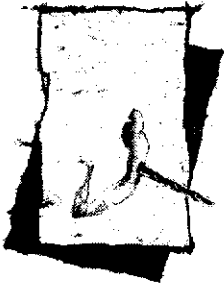
دکتر سروش در مقاله «فقه در ترازو» می‌گوید که باید به «اجتهاد در اصول، نه فقط اجتهاد در فروع» پرداخت. به زعم وی فقه مبتنی بر انسان‌شناسی خاصی است. به بیان دیگر فقیهان ما با پیشفرضهای خاصی که در معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی دارند به سراغ استنباط احکام شرعی رفته‌اند.

«فقه ما بر انسان‌شناسی خاصی بنا شده است و در باب حقوق انسان و حدود قوه حافظه آرایه ویژه وارد و این انسان‌شناسی آگاهانه یا ناآگاهانه ذهن فقیهان را در قبضه تسخیر خود گرفته و هنگام افتاء به آنها فرمان می‌دهد. مادام که آن انسان‌شناسی و آن معرفت‌شناسی آشکار و شفاف نشود و مورد نقادی عمیق و صریح قرار نگیرد، کاری که تا کنون فقیهان نکرده‌اند و نشانی از آن در آثارشان نیست، عموم فتاوایی که مربوط به جان و آبرو و عقیده و آزادیهای انسانی و امور اجتماعی و امثال آنهاست، همواره مشکوک و مشکل و مسئله آفرین خواهد بود.» (اندر باب اجتهاد ص ۲۲)

سروش اجتهاد احیاگرانی چون امام خمینی، استاد مطهری و شهید صدر را قابل پذیرش نمی‌داند، چرا که آنها با استفاده از برخی قواعد فقهی به رفع برخی مشکلات می‌پردازند.

«تمسک به قاعده تراحم و امثال آن هم باری را سبک نمی‌کند و در نهایت نوعی پاره دوزی غیر سودمند است... ما با دو مبنای برون دینی روبرویم که یکی با دیگری مزاحمت دارد و حتی فقیه امروزمین ما هم می‌کوشد با همین عقلانیت جدید از مواضع پیشین دفاع کند.» (همان ص ۲۳)

ایشان هم معتقد است که باب معاملات در فقه اسلامی مربوط به شرایط فرهنگی و سیاسی و اجتماعی خاصی بوده و امروز که آن شرایط عوض شده، عمر آن احکام نیز به سر آمده است. ایشان خود این پیشفرض را دارد که احکام سیاسی و اجتماعی با انسان تاریخی سر و کار دارد. یعنی انسانی که تابع شرایط تاریخی زمان خود می‌باشد، در حالی که پیشفرض فقیهان این بوده که مخاطب حکم الهی، انسان فطری یا انسان فرا تاریخی است و لذا موضوعات احکام را موضوعات فرا تاریخی در نظر گرفته و از احکام ابدی سخن گفته‌اند.



لازمه این سخن سروش که احکام سیاسی و اجتماعی با انسان تاریخی سر و کار دارد نه انسان فرا تاریخی این است که هیچ یک از احکام اجتماعی اسلام یا فقه معاملات نباید دائمی و ابدی باشد، در حالی که عبارت زیر خلاف نظر فوق است.

«آیا نباید کاوش شود که چه مقدار از احکام فقهی مربوط به دوران تأسیس و ناشی از اقتضائات آن دوران بوده است، و چه مقدار از آنها مربوط به دوران استقرار؟» (همان ص ۳۲)

اگر بپذیریم که برخی احکام مربوط به دوران استقرارند، باید از این پیشفرض نظر کنیم که احکام اجتماعی و سیاسی با انسان فرا تاریخی سر و کار داشته و متغیرند. آقای سروش با پیشفرض فوق بحث برون دینی کرده، اما برای آنکه از ادله درون دینی هم استفاده کند، به بیان این مطلب می پردازد که برخی از احکام فقه معاملات مبتنی بر خبر واحد است و خبر واحد نیز یقین آور نمی باشد.

«احکامی مثل نجاست کفار و قتل مرتد و احکام مربوط به قصاص و دیات و غیره، همه مستفاد از اخبار آحادند و اساساً اخبار متواتر و یقین آور، در سراسر فقه بسیار اندک هستند.» (همان ص ۲۹)

به زعم سروش مهمترین دلیل فقها در استنباط احکام فوق سیره عقلاء یا حقوق انسان در تعارض است باید حجیت آن را کنار گذارد.

این مطلب ایشان دلیل بر اجتهاد در فروع است، یعنی علیرغم ادعای خود، فقط به اجتهاد در اصول نپرداخته اند، بلکه خود را از اجتهاد در فروع نیز بی نیاز ندانسته اند.

هم در آراء سروش و هم کدیور بحث اجتهاد در فروع مطرح است. هر چند هر دو بر اجتهاد در اصول تأکید دارند، اما گویی راه برون شدی از اجتهاد در فروع و اجتهاد به روش اسلام سنتی ندارند. البته کدیور بحثهای فقهی دقیقتری را مطرح می کند و به بخوبی نشان می دهد که اگر بناست التزام به فقه داشته باشیم باید همان قواعد اجتهادی را که طرفداران اسلام سنتی و تاریخی به آن التزام دارند رعایت کنیم. هر چند وی «عقل را به عنوان داور نزاع» میان اسلام و دنیای مدرن به رسمیت می شناسد، اما مانند اجتهاد سنتی به دنبال احراز یقین در احکام ناشی از عقل قطعی است. و در عین حال این کار را یک امر تخصصی و با رجوع به کتاب و سنت می داند.

«واضح است که تشخیص احکام مشروط به مصلحت و موقت از احکام ثابت و

دائمی کاری تخصصی است و آشنایی عمیق با کتاب و سنت از یک سو و اطلاع از دستاوردهای جدید دلیل عقل (یا توانایی و محدودیت‌های عقل در عصر تجدد) می‌طلبد.» (ش ۲۸ ص ۱۱۵)

در بحث از اجتهاد، کدیور دقیقتر از دیگران جایگاه پیشفرضها را مشخص می‌کند. او بخوبی می‌داند که در فرآیند اجتهاد باید جایگاه پیشفرضهای معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی را نشان داد.

کدیور و سروش هر دو به بحث از انتظار بشر از دین می‌پردازند. هر دو معتقدند که مهمترین راه حل مشکل مواجهه اسلام با مدرنیته این است که انتظار خود را از دین محدود کنیم. یعنی از دین، انتظار اقتصادی، سیاسی و حقوقی نداشته باشیم، بلکه فقط از دین، انتظار ایمان و عمل صالح داشته باشیم. به بیان دیگر هر دو بنا دارند که دین را به حوزه خصوصی بکشانند و آن را از قلمرو حوزه عمومی دور نگاه دارند. در واقع طرح مسأله انتظار بشر نیز مفردی است برای حل مشکل مواجهه اسلام با دنیای مدرن. یعنی با طرح این مسأله می‌خواهند بگویند که دین فقط با مسائل خصوصی انسانها که مربوط به ایمان و اخلاق آنها می‌شود سروکار دارد، نه با مسائل اجتماعی و لذا دین در مباحث اقتصادی و سیاسی و حقوقی سخن خاصی ندارد تا بحث تلاقی آن با حقوق بشر و با مسائل دیگر پیش بیاید.

از آنجا که تبیین این ادعا که از دین نباید انتظار حل مسائل اقتصادی، سیاسی و حقوقی را داشت کار ساده‌ای نیست، لذا آقایان برای حل این مفصل بحث از اجتهاد در اصول را مطرح می‌کنند. یعنی باید پیشفرضهای خود را عوض کرد تا بتوان دین را فقط مربوط به «ایمان و عمل صالح و انسان‌سازی» دانست.

انتقاد وارد بر کدیور این است که از یکسوی «ادعان به نا کار آمدی اجتهاد مصطلح در مواجهه با مسائل دنیای جدید» می‌کند و اینکه «اجتهاد در فروغ به پایان عمر تاریخی خود رسیده است.»، اما از سوی دیگر در چارچوب همین اجتهاد مصطلح گام برمی‌دارد و حداکثر کاری که می‌کند این است که می‌خواهد به منبع عقل توجه بیشتری نشان دهد. و اگر هم ادعای لزوم تغییر معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی فقه را دارد، باز به همین منبع مراجعه می‌کند و در واقع جایگاه آنها را در همین منبع مشخص می‌کند.

در همین نقطه کدیور با اسلام سنتی مواجه می‌شود، و ناظری که می‌خواهد از بیرون در مورد اسلام سنتی و اسلام مدرن به قضاوت بنشیند به این نتیجه می‌رسد که نزاع بر سر تعیین محدوده و توانایی عقل بشری است و اینکه آیا احراز یقین میسر است یا نه؟ در واقع مبنای معرفت شناختی طرفداران اسلام سنتی، محدودیت عقل انسانی است، اما مبنای معرفت‌شناسی اسلام مدرن، توانایی عقل انسان است. ایشان باید این معضل معرفت‌شناسی را که گریبان هم طرفداران اسلام سنتی و هم اسلام مدرن را گرفته است حل کند و متأسفانه تحلیل و دقیق این بحث مبنایی را به مجال دیگر واگذار می‌کند.

«قوت عقل امروز به میزانی است که می‌تواند قرینه تصرف در ادله نقلی و کاشف

از موقت بودن آنها باشد... شکافتن این بحث مبنایی به مجال دیگری احتیاج

دارد.» (ش ۲۵ ص ۱۱۵)

از نظر آقایان توانایی عقل برای هدف خاصی است و آن اینکه انسان‌شناسی قرآنی کنار گذارده شده و انسان‌شناسی لیبرالی جایگزین آن شود، اما پرسش مبنایی این است که آیا عقل می‌تواند خلاف نصوص قرآنی گام بردارد؟ مگر مشکل فقط بحث از احکام اجتماعی یا فقه معاملات است که با موقتی دانستن آنها مشکل تعارض میان حقوق اسلامی با حقوق بشر مرتفع شود؟ مشکل اساسی‌تر میان انسان‌شناسی قرآنی است که با مبنای انسان‌شناسی لیبرالی سازگار ندارد و همین مبنای انسان‌شناسی است که موجب اختلاف نظر میان دو نظام حقوقی اسلام و حقوق بشر است.

نظریه پردازان اسلام جدید می‌خواهند مشکل احکام اجتماعی را حل کنند و با آنکه می‌دانند مبنای این احکام، مسائل مربوط به معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است، راه حلی برای مشکل انسان‌شناسی ندارند. حداکثر تلاش آنها در جهت حل مشکل معرفت‌شناسی است و آن هم تأکید بر توانایی عقل بشری است، اما سؤال این است که هر اندازه هم برای عقل توانایی قائل شویم، آیا می‌توان به وسیله آن اصول ثابت انسان‌شناسی اسلامی را تغییر داد؟

۱- مجله آفتاب، شماره‌های ۲۸ و ۲۷.

۲- برای مطالعه بیشتر در مورد رابطه حق و تکلیف بنگرید بر دیگر نوشته‌ها: حاصل عمر، صص ۲۰۵-۶.