

بررسی و نقد باورهای انسان محورانه حقوق بشر از دیدگاه برخی نواندیشان دینی

محمد محمدرضایی*

اکرم رحیمی**

عبدالحمید فلاح‌نژاد***

یدالله دادجو****

چکیده

این نوشتار با روش برون‌دینی و رویکرد نقدی تحلیلی، مبانی حقوق بشر در دیدگاه روشنفکران نومعتزلی را می‌کاود. برخی از روشنفکران نومعتزلی داخلی، هم‌صدا با حامیان حقوق بشر غربی مدعی فرادینی‌بودن حقوق بشرند و مبانی حقوق بشر را انسان و باورهای انسان‌محورانه می‌دانند نه دین. لذا با اصل قراردادن حقوق بشر دین را تفسیر می‌کنند. در نوشتار حاضر ضمن نقد ادعای روشنفکران نومعتزلی، با اقامه ادله استوار، اولاً ناتوانی علوم بشری از شناخت تام و جامع حقوق انسان را تبیین می‌کنیم. وانگهی ادعای محوریت باورهای انسان‌محورانه برای حقوق بشر را نقض می‌کنیم و مبانی تعالی حقوق بشر را در گرو تعالیم اسلامی می‌دانیم که پاسخ‌گوی نیازهای حقوقی جوامع است.

کلیدواژه‌ها: حقوق بشر، سروش، شبستری، انسان، وحی.

* استاد گروه فلسفه، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول: Mmrezai@ut.ac.ir)

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور قم

*** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور مرکز لرستان

**** دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور مرکز قم

مقدمه

امروزه در باب حقوق بشر چندین دیدگاه مطرح است؛ برخی دیدگاه‌ها با اسلام سازگار است و برخی ناسازگار. برخی نواندیشان دینی^۱ جهان اسلام در چند دهه اخیر دیدگاهی را مطرح کرده‌اند که نوعاً ترویج می‌شود و آن، موضوع تحول در مبانی حقوق بشر اسلامی و فرادینی‌نگریستن به حقوق بشر است. بدین معنا که حقوق بشر از حق‌مداری انسان در دوران مدرن پدید آمده است؛ اسلام در آغاز نظام حقوقی داشته است، ولی اکنون نظام حقوقی ندارد. زیرا کل نظام حقوقی یا بسیاری از قواعد آن مربوط به گذشته است. آنها معتقدند احکام اجتماعی اسلام متناسب با جامعه‌ای است که ظرف زمانی و مکانی نزول وحی بوده است و بشر امروز با نبوغ فکری و رشد عقلانی‌اش برای دستیابی به حقوق خویش، نیازی به دین و آموزه‌های دینی نمی‌بیند؛ لذا آموزه‌های دینی را مربوط به اوضاع و احوال خاص زمان حدوثش می‌داند و معتقد است برای اوضاع و احوال فعلی بشر کارایی ندارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۸۷). حال آنکه اسلام دینی جامع و کامل است؛ از این‌رو به همه جنبه‌های حیات بشر توجه دارد و برای همه ابعاد زندگی بشر قانون تعیین کرده است (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۹۰). بنابراین، قرآن کتابی روشنگر برای هدایت انسان‌ها در همه اعصار است.

برخی آیاتی که به فراخوان یادشده اشاره دارد از این قرارند: «وَ اوحی اِلَیَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْکُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ» (انعام: ۱۹)؛ «ما اَتَاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷). آیات مزبور آشکارا منادی این حقیقت‌اند که قرآن کریم برای همه نقاب از چهره برگرفته و در هیچ زمانی نقض‌پذیر

۱. تاریخچه و ریشه نواندیشی به عصر روشنگری اروپا در قرن هیجدهم باز می‌گردد. در آن زمان جنبشی در مقابل خرافه‌پرستی‌های کلیسا پدید آمد. یکی از ویژگی‌های نواندیشی، توجه به عقل بود. از سردمداران این تفکر ایمانوئل کانت است که می‌گوید همه خوبی‌ها و بدی‌ها را با عقل می‌توان کشف کرد. در جهان اسلام با توجه به استعمار کشورهای غربی، عده‌ای از اندیشمندان مسلمان راهکارهای متفاوتی عرضه کردند. از این‌رو چهار رویکرد روشنفکری و نواندیشی شکل گرفت: الف. رویکرد احیاگرانه که به احیای صحیح دین و مذهب توجه داشت؛ ب. روشنفکری دینی، با گرایش سوسیالیستی و کمونیستی؛ ج. روشنفکری دینی با رویکرد تجددگرا که عده‌ای از این روشنفکران به گونه‌ای دین را تفسیر کردند که دین از صحنه خارج شود. به باور آنها، باید دین را کنار گذاشت و به حقوق بشر پرداخت؛ د. رویکرد سنت‌گرا و غرب‌ستیز. این پژوهش رویکرد سوم را، که رویکرد تجددگرا است، نقد خواهد کرد.

نیست. لذا پذیرش اصل مبنایی «ابدیت و جاودانگی اسلام» به نفی دیدگاه فیلسوفان دین مبنی بر فرداینی‌بودن حقوق بشر می‌انجامد و از آئینه تمام‌نمای «حقوق بشر اسلامی» رونمایی می‌کند. حال که درباره جاودانگی قرآن و روشنگری همگانی‌اش سخن گفته شد، به روشنی می‌توان اقرار کرد که تحلیل و نقد «حقوق بشر» از دیدگاه برخی نواندیشان دینی بیش از هر چیز منشعب از بررسی گفتار و اندیشه آنها درباره «حقوق عقل‌پسند» است. از این‌رو، در نوشتار پیش رو با مطرح کردن دو پرسش و از رهگذر نگاهی تحلیلی، ابتدا گفتار سروش و مجتهد شبستری را درباره فرداینی‌بودن حقوق بشر بررسی خواهیم کرد. سپس با توجه به مبانی به‌دست‌آمده از مراد و مقصودشان، با اقامه برخی دلایل، نظریه ادعایی آنها را بررسی و نقد خواهیم کرد. دو پرسش اصلی بدین شرح است:

۱. آیا مبانی حقوق بشر در دیدگاه روشنفکران نومعتزلی بنیان محکمی دارد و می‌تواند محور و مبنای حقوق بشر قرار گیرد؟
۲. آیا نظام حقوقی وحی همسو با دستاوردهای جمعی عقلی بشر است، یا برتر از نظام‌های عقلی بشری است؟ و آیا دخالت دادن دین در حقوق بشر با اقتضای ذاتی حقوق بشر منافات دارد؟ پاسخ به دو پرسش مزبور در گرو تجزیه و تحلیل گفتار روشنفکران نومعتزلی درباره حقوق بشر است. در نوشتار پیش رو با جست‌وجو در آرای سروش و مجتهد شبستری و با بررسی و نقد مستندات آنها درباره حقوق بشر نتیجه می‌گیریم که مبانی روشنفکران نومعتزلی نمی‌تواند صحیح باشد. زیرا حقوق جهانی برای بشر فراتر از دیدگاه‌های انسان است. در اسلام خداوند منشأ حق است.^۱ به مقتضای ربوبیتش هر موجودی را به اندازه سعه وجودی‌اش تربیت می‌کند و اقتضای مقام انسانی در نظام هستی و سعه وجودی‌اش آن است که خداوند در پرتو دین و حقوق و تعالیم و تکالیفش، وی را تربیت کند. لذا خداوند متعال به عنوان خالق انسان، تدوینگر قوانین تشریحی و تکوینی است و به حقوق اولیه همه افراد بشر به یکسان توجه کرده و ابدی‌بودن احکام تشریح به دلیل هماهنگی با تکوین است. پس علوم بشری از شناخت تام و جامع انسان عاجز است. اینک پیش از بررسی و واکاوی مسئله اصلی پژوهش حاضر (پرسش دوم) ابتدا به‌دقت مبانی حقوق بشر

۱. مراد از منشأ حق، مبدأ حقوق فردی و اجتماعی یا مقام قانون‌گذاری حق است.

در دیدگاه سروش و شبستری را بررسی می‌کنیم تا روشن شود که آیا محور و مبنای حقوق بشر می‌تواند خداوند باشد یا نه.

۱. مفهوم «حقوق بشر»

اصطلاح «حقوق بشر» (human rights) در نظام حقوقی عرفی، اصطلاحی نسبتاً جدید است که پس از جنگ جهانی دوم و تأسیس سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۵ وارد گفت‌وگوهای روزمره شده است. این عبارت، جایگزین اصطلاح «حقوق طبیعی» (natural rights) و «حقوق انسان» شده که قدمت بیشتری دارند (حبیبی مجنده، ۱۳۷۹: ۹۹). در تعریف حقوق بشر گفته شده است: «حقوق بشر به معنای امتیازاتی کلی است که هر فرد انسانی طبعاً دارای آن است» (فلسفی، ۱۳۷۴: ۹۵).

حقوق بشر، حقوقی جهانی است؛ زیرا این حقوق، حق طبیعی و مسلم هر عضو خانواده بشری است و هر فرد بشر از این حقوق برخوردار است. امروزه برخی روشنفکران متجدد، از جمله سروش و مجتهد شبستری معتقدند دین مربوط به جامعه عصر نزول است و باید متناسب با نیازهای امروزی برداشت، تفسیر و تعبیر شود. حتی باید دین را کنار گذاشت و به حقوق بشر پرداخت (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۸۷؛ سروش، ۱۳۷۸ الف: ۱۴۳)؛ به این معنا که گویی تا هفتاد سال پیش حقوق بشری وجود نداشته و اکنون جامعه بشری به آن نیاز پیدا کرده است. در واقع، معتقدند دخالت دادن دین در حقوق بشر با اقتضای ذاتی حقوق بشر منافات دارد. زیرا این حقوق برای بشر فارغ از دین او است. پس این حقوق به‌ناچار باید فرادینی باشد و دین نه می‌تواند این حقوق را بدهد و نه می‌تواند آنها را بستاند.

۲. طرح مبانی تحول در حقوق بشر اسلامی

دیدگاه روشنفکران نومعتزلی درباره تحول در مبانی حقوق بشر اسلامی، فرادینی‌نگریستن به حقوق بشر است؛ بدین معنا که حقوق بشر از حق‌مداری انسان در دوران مدرن پدید آمده است. چنین مبنا و محوری، انتقادهای فزاینده‌ای به همراه دارد. شبهات و انتقادات در این زمینه را می‌توان در دو محور اساسی تقسیم‌بندی کرد که ذیل هر کدام از محورها، ده‌ها شبهه جای طرح و پاسخ‌گویی دارد.

۱.۲. مبنای خداشناختی ضرورت تحول در حقوق بشر اسلامی

در نگاه روشنفکران دینی، مبنای حقوق بشر نمی‌تواند خدا باشد و این نگاه ناشی از فرادینی‌نگریستن به موضوع حقوق بشر است. اساس شکل‌گیری چنین تفکری ناشی از نوع نگاه به دین و منشأ تأسیس دین است که دین را زمینی دانسته و منشأ الهی و ماورایی برای دین را انکار می‌کند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۵: ۶۶۱). در واقع، چون انسان را از حیث ماهیت وجودی، محدود و تاریخی می‌داند فهم او از وحی الهی را هم تاریخی و بشری می‌داند، اگرچه تلقی او از ماهیت وحی نیز نادرست است. زیرا وحی را تجربه دینی می‌داند. از این‌رو قرآن را هم که محصول فهم این بشر است، بشری و خطاپذیر می‌داند (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۲؛ ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۲۳). لذا دستورها و فرمان‌های دین را منحصر در جامعه عصر نزول می‌داند و احکام اسلام را منطبق با حقوق بشر نمی‌داند و معتقد به «حقوق عقل‌پسند» می‌شود. آنها به فرادینی بودن موضوع حقوق بشر می‌نگرند. لذا طبق چنین دیدگاهی، نباید جاعل حقوق و منشأ آن خدا باشد.

عبدالکریم سروش در جایی که احکام اسلام را با دموکراسی و حقوق بشر منطبق نمی‌بیند، احکام اسلام را نفی می‌کند، برای نمونه اجرای حدود اسلامی و قصاص را نفی می‌کند. او به فقیهان نواندیش طعنه می‌زند که تغییر در احکام فقهی و انطباق دادن این احکام با اوضاع و احوال زمان و مکان، و اتکا به قواعدی چون لاضرر و لاجرح نمی‌تواند مشکلات زندگی جدید را حل کند (سروش، ۱۳۸۲ ب: ۶). وی معتقد است قوانین کیفری باید اصلاح شود و بر مبنای اجتهاد عقل‌محور در هر دوره و زمانی، این قوانین تغییر یابد (همو، ۱۳۷۷: ۲۰-۲۱). سروش معتقد است آنچه قرآن درباره وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات می‌گوید لزوماً نمی‌تواند درست باشد (همو، گفت‌وگو با «میشل هوبینک»؛ دی ۱۳۸۶). در واقع، منشأ ایجاد چنین نگرش‌هایی نوع نگاه به دین و منشأ تأسیس دین است. سروش قرآن را محصول اوضاع و احوال تاریخی خاصی می‌داند که در بستر آن شکل گرفته است و اینکه قرآن برآمده از ذهن حضرت محمد (ص) و تمام محدودیت‌های بشری او است (همو، ۱۳۷۸ ب: ۲۵). لذا سروش از رهگذر اعتقاد به خطاپذیری وحی، ضرورت التزام به قوانین را نیز نفی می‌کند.

مجتهد شبستری نیز مبنا و منشأ حقوق بشر را غیرالاهی می‌داند و معتقد است حقوق بشر را نمی‌توان از کتاب خدا گرفت و طبق احکام الهی حقوق بشر استنباط‌ناپذیر است. او معتقد است حقوق بشر برخاسته از هزاران سال تجربه تلخ خونریزی و ستمگری در جامعه‌های انسانی

است و همین حقوق بشر غیردینی و اخلاقی است که می‌توان با آن، همه فرهنگ‌ها و ادیان را به مخالفت با ستم دعوت کرد و این امتیازی است که حقوق بشر غربی بر حقوق بشر متافیزیکی دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ الف: ۲۲۸). همچنین، این پرسش را پیش می‌کشد که: در استنباط از کتاب و سنت کدام قرائت از متون دینی را بپذیریم؟ به نظر وی، قرآن و سنت زمانی می‌توانند در قاموس حقوقی «منبع» باشند که نزد همه مردم جهان، صرف نظر از اختلافشان در آداب و رسوم، نژاد و رنگ و ... پذیرفته شده باشد (همان: ۲۳۵). بنابراین، وی معتقد است حقوق بشر در ارتباط انسان با انسان معنا دارد نه در ارتباط انسان با خدا (همان: ۲۲۶-۲۲۷).

۲.۲. مبنای انسان‌شناختی ضرورت تحول در حقوق بشر اسلامی

انسان، وقتی مبنا و محور حقوق بشر قرار گیرد به این معنا است که خود ذاتاً مبنای هر گونه حق و قانون‌گذاری می‌شود (الغنوشی، ۱۹۸۳: ۹۲). اساس چنین تفکری ناشی از اولویت‌گذاری انسان است. روشنفکران نومعتزلی مهم‌ترین مبنای انسان‌شناختی حقوق بشر را معیار قراردادن جدیدترین دستاوردهای علوم بشری در بررسی آموزه‌های دینی می‌دانند و به دنبال تفسیری از گزاره‌های موجود در قرآن و احادیث نبوی هستند که با علوم بشری سازگار باشد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ الف: ۴۳). با اتخاذ چنین مبنایی آنها دعوت به اسلامی کردن را نه فقط در فقه، بلکه در ادبیات، هنر و به طور کلی دانش مردود می‌دانند و با دینی‌کردن مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و علمی مخالفت می‌کنند (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۴۰). از این‌رو است که شبستری عامل تعین «حقوق بشر» را عقل و وجدان آدمی می‌داند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ الف: ۲۲۷). او قرآن را کلام نبوی می‌داند و در بیان آیات متعددی از قرآن می‌گوید از شیوه بیان آیات مشخص است که آیات تفسیری هستند و پیامبر پیام الهی را با توجه به فهم انسانی تفسیر می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ الف: ۱۴-۱۵). بر اساس این دیدگاه، تمام آموزه‌های دینی، از جمله قوانین حقوقی، زمانمند و تاریخمند می‌شوند. طبق نظر وی، باید بر اساس اصول ارزشی در هر عصر و زمانی، در زمینه‌های مختلف خانوادگی، حقوقی، قضایی و سیاسی قوانین را وضع کرد (نصری، ۱۳۹۳: ۱۹۴-۱۹۶).

آنچه در مبنای انسان‌شناختی ضروری و مهم جلوه می‌کند قانون‌مند بودن است. یعنی انسان جدید مکلف به رعایت قوانین است و همه در برابر قانون به یکسان برابر و مکلف‌اند. یعنی تکیه این مجموعه بر دو مفهوم «حق» و «تکلیف» است، به گونه‌ای که بین این دو، رابطه ناگسستنی وجود دارد. اما

روشنفکران نومعتزلی بین «حق» و «تکلیف» مرز قائل شده‌اند، به گونه‌ای که بین آن دو هیچ تلازمی نیست. در واقع، تأکید افراطی بر «حق» خود از لوازم انسان‌محوری غربی است و از دیگر مبانی انسان‌شناختی مدرن است. سروش معتقد است دین مبتنی بر تکلیف است، اما اندیشه جدید، حق‌مدار است. بنابراین، بشر جدید بشری است حقوق‌مدار؛ یعنی به دنبال حقوق خویش است. پس دین که تکلیف‌اندیش است با اندیشه جدید که حق‌مدار است در عمل تناقض پیدا می‌کند (سروش، ۱۳۸۸). بنا بر نظر سروش، حکومت دینی در عمل ممکن نیست، چون حق‌مدار نیست؛ مانند فرضیات علمی که در حدّ فرضیه باقی مانده‌اند و در عمل از نجات‌بخشی و ساختن شهر آرمانی باز می‌مانند. طبق نظر او، یکی از شاخصه‌های دنیای مدرن^۱ پدیدارشدن مفهوم «حق» (همو، ۱۳۸۳، ناکامی تاریخی مسلمانان) است. به این معنا که گویی «حق» تا قبل از دنیای مدرن مفهومی نداشته است.

از دیگر امور مهم و ضروری در مجموعه انسان‌شناسی «آزادی» است. نکته مهم و چشمگیر این است که سروش و شبستری با تأکید و صراحت هر چه تمام، «آزادی» را در مفهوم امروزی مربوط به مدرنیته و برخاسته از سنت فکری غرب دانسته‌اند که کتاب و سنت درباره آن ساکت است. طبق نظر شبستری، آزادی حول محور «اراده» و «اندیشه» قرار دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۹۰: ۲۷۵؛ سروش، ۱۳۷۹ ب: ۲۱۵). آزادی بیان، به نظر سروش، یکی از انواع حق است، حتی اگر بیان یاوه باشد (سروش، ۱۳۸۲ الف: ۲۴). شبستری درباره «آزادی اندیشه» می‌گوید: «اگر بشود از انسان یک تعریف ثابت داد، اندیشه آزاد یکی از عناصر آن تعریف است» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۲۳-۲۴). سروش اجتهاد در اصول و (نه فقط اجتهاد در فروع) و تجدیدنظر بنیادین در اندیشه‌های فقها درباره حقوق انسان، آزادی و سیاست را کار سترگ و ضروری می‌شمرد (سروش، ۱۳۸۲ الف: ۲۲). از این نوع اجتهاد به «اجتهاد عقل‌محور» تعبیر شده است که در مقابل «اجتهاد نقل‌محور» یا اجتهاد در فروع، که همان اجتهاد سنتی است، قرار می‌گیرد. «اجتهاد عقل‌محور» بر دو پایه عقلانیت (عقلانیت جمعی) و عدالت استوار است (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۲: ۱۲۹). حال که دیدگاه‌های روشنفکران نومعتزلی (مدعیان حقوق بشر) را تبیین کردیم مناسب است ادعاهایشان را بررسی، و سپس با اقامه ادله استوار، نقد کنیم.

۱. سروش در تبیین مدرنیته سه شاخصه برای آن در نظر می‌گیرد: اختراع برق؛ پدیدارشدن مفهوم «حق»؛

۳. پیش فرض‌های سروش و مجتهد شبستری

۱. فرادینی‌بودن موضوع حقوق بشر به گونه‌ای که حقوق بشر از پدیدارشدن حق‌مداری در انسان دوران مدرن حاصل آمده است. لذا حقوق بشر بر حق‌مداری مبتنی است و اندیشه دینی بر تکلیف.
۲. حقوق بشر، بما هو بشر، با حقوقی که خدا می‌خواهد ناسازگار است.
۳. حقوق بشر بر اجتهاد عقل‌محور و خودبنیاد مبتنی است.
۴. قواعد حقوقی در کتاب و سنت تاریخمند است.
۵. آزادی و عدالت مقولاتی غیردینی است. عقل خودبنیاد خاستگاه این دو مقوله است.
۶. قوانین حقوقی و برنامه‌های دینی فقط نظری است و بر عمل مبتنی نیست. لذا دین در عمل از نجات‌بخشی و ساختن شهر آرمانی بازمانده است. اگر مسلمانان حقوق بشر را به رسمیت بشناسند فرهنگ اسلام و مسلمانان توان زیستن و بالیدن پیدا نمی‌کند یا به عبارت دیگر برای بالیدن و توان زیستن، حقوق بشر را به رسمیت بشناسد.
۷. نفی جاودانگی احکام و قوانین اسلامی

۴. بررسی و نقد دیدگاه سروش و شبستری

اشکال اول: تعیین حقوق بشر فراتر از دیدگاه‌های انسان است.

سروش و شبستری معتقدند موضوع حقوق بشر فرادینی است و بشر جدید حقوق‌مدار است و دین تکلیف‌اندیش. لذا دین با اندیشه جدید که حق‌مداری است در تناقض است. در نقد این دیدگاه باید گفت:

۱. در اسلام خداوند منشأ حق است.^۱ خدا به مقتضای خالقیتش انسان را می‌آفریند و به مقتضای ربوبیتش او را هدایت می‌کند. تمام قوانین به اراده الاهی و علم ازلی الاهی مربوط است که به مقتضای ربوبیت الاهی، انسان و پدیده‌های جهان هستی را تربیت می‌کند. خدای سبحان به مقتضای ربوبیتش هر موجودی را به اندازه سعه وجودی‌اش تربیت می‌کند. اقتضای مقام انسانی

۱. مراد از منشأ حق، مبدأ حقوق فردی و اجتماعی یا مقام قانون‌گذاری حق است.

در نظام هستی و سعه وجودی‌اش این است که خداوند در پرتو دین و حقوق و تعالیم و تکالیف خود، وی را تربیت کند. لذا خدا، به عنوان خالق انسان، تدوینگر قوانین تشریحی و تکوینی است و به حقوق اولیه همه افراد بشر به یکسان توجه کرده است (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۴۱).

۲. وجود برخی مقدمات، از لحاظ تعیین حقوق بشر، لازم است. از جمله این مقدمات، شناخت نظام هستی، شناخت نیازهای کاذب از نیازهای واقعی و شناخت نظام مطلوب است. با توجه به محدودیت توان شناخت انسان، چنین اموری برای خردمندان بدون کمک منبع وحی ممکن نیست. بنابراین، تعیین حقوق بشر از جانب خود آدمی فراگیر نیست.

۳. علوم بشری از شناخت تام و جامع انسان عاجز است. زیرا ادعای واقع‌نمایی و قطعیت ندارد. با توجه به تقسیم‌بندی علوم به چهار گروه علوم تجربی (علوم طبیعی و انسانی)، علوم عقلی (منطق، ریاضیات و علوم مربوط به واقع)، علوم نقلی (تاریخ، لغت و ...) و علوم شهودی (علم پیامبران) (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۱۷) باید اذعان داشت که شناخت آدمی از طریق علوم فقط محدود به علوم تجربی یا عقلی و نقلی نیست. با اینکه سال‌ها از عمر بشر می‌گذرد اما اکتفا به علوم تجربی و عقلی نتوانسته پرده از اسرار وجودی انسان بردارد. لذا آدمی در این زمینه نیازمند منبعی است که از خالق خویش سرچشمه بگیرد و این همان وحی الهی است که در قالب متون دینی در اختیار پیروان قرار گرفته است. بنابراین، علوم بشری از شناخت جامع انسان عاجز است. لذا نمی‌تواند قوانین حقوقی برای بشر را به طور جامع و مانع تعیین کند. از این‌رو دین دربردارنده تعالیمی در این باب خواهد بود که هم شناخت همه ابعاد وجودی انسان و هم برنامه و قوانین حقوقی را در خود جای می‌دهد.

۴. «حق» و «تکلیف» از مباحث بنیادینی است که ائمه (ع) بر آن صحه گذاشته‌اند. حضرت علی (ع) حق را در پنج معنا می‌داند: حق به معنای واقعیت و حقیقت واقعی؛ «فِإِنَّهُ وَاللَّهِ الْجَدُّ لَا اللَّعِبُ وَالْحَقُّ لَا الْكَذِبُ وَ مَا هُوَ إِلَّا الْمَوْتُ، قَدْ أَسْمَعَ دَاعِيَهُ، وَ أَعْجَلَ حَادِيَهُ؛ سوگند به خدا! مهم است و شوخی نیست؛ حق است و دروغ‌پردازی نیست و این واقعیت، مرگ است که منادی آن دعوتش را شنواند و سرودخوان آن همه را شتابان خواند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۳۲). حق به معنای حقیقت یعنی ادراک مطابق با واقع که حقیقت است؛ «كَأَنَّ الْمَوْتَ فِيهَا عَلِيٌّ غَيْرِنَا كَتِيبٌ، وَكَأَنَّ الْحَقَّ فِيهَا عَلِيٌّ غَيْرِنَا وَجَبَ؛ گویا مرگ را در دنیا جز ما نوشته‌اند، گویا حق (مرگ) را در آن بر عهده جز ما

گذاشته‌اند» (همان، حکمت ۱۲۲). حق به معنای اجازه و رخصت؛ «وَلَا لَكَ ... حَقُّ الْمَسْأَلَةِ؛ تو را حق پرسش است» (همان، خطبه ۱۶۲). حق به معنای استحقاق؛ «فَلْيَكُنْ أَمْرُ النَّاسِ عِنْدَكَ فِي الْحَقِّ سَوَاءً؛ پس باید کار مردم در آنچه حق است (استحقاق آن را دارند و سزاوار آن هستند) نزد تو یکسان باشد» (همان، نامه ۵۹). حق به معنای طلب و مطالبه؛ «حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ، وَ حَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي؛ حق زمامدار بر مردم و حق مردم بر زمامدار» (همان، خطبه ۲۱۶). آنچه در حقوق‌شناسی مطرح است سه معنای اخیر است که با لحاظ کردن و رعایت آنها مناسبات و روابط انسانی جایگاه درستش را می‌یابد (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۱: ۷۹-۸۱). به طور کلی، هر بحثی که خواهان تفکیک و تکیه بر یکی از دو مفهوم «حق» و «تکلیف» باشد خطا است. اگر مراد از «حق» همه قوانین حقوقی است که به نحوی با حق افراد یا حق جامعه ارتباط دارد خود «حق» مستلزم تعیین تکلیف برای طرف مقابل است و بالعکس تعیین تکلیف برای سایرین مستلزم ثبوت حق برای دیگران خواهد بود. بنابراین، اثبات وظایف متقابل برای همه افراد، اثبات حقوق متقابل بر یکدیگر است. در یک جمله، حق و تکلیف ملازم هم‌اند. روشنفکران این دو معنا را به کلی از یکدیگر بیگانه می‌دانند، در حالی که بین حق و تکلیف رابطه ناگسستنی است.

اشکال دوم: نظام حقوقی اسلام بر اصل خدامحوری مبتنی است.

سروش و شبستری معتقدند حقوق بشر با حقوقی که خدا می‌خواهد ناسازگار است. پس نمی‌توان قوانین را از کتاب خدا گرفت و طبق احکام الهی حقوق بشر را استنباط کرد. در پاسخ به چنین دیدگاهی باید گفت:

۱. نظام حقوقی اسلام بر اصل خدامحوری مبتنی است. پذیرش چنین حقی که پیامدش پذیرش فرمان‌های الهی است مبنای اصلی نظام حقوقی اسلام بوده و هست. خداوند به حقیقت آدمی و سعه وجودی او و استعدادها و تمایلاتش واقف است و بهتر از هر کسی می‌تواند انسان را به سعادت حقیقی‌اش راهنمایی کند و صلاح و فسادش را در همه امور تشخیص دهد. از این رو، خداوند، منشأ هستی و منشأ تمامی حقوق است و انسان دستورالعمل حرکت به سوی کمال و سعادت در بُعد فردی و اجتماعی را از معمار حقیقی خود، یعنی خداوند، می‌گیرد.

۲. یکی از آیات قرآن که به اصل خدامحوری اشاره می‌کند، این آیه است: «قُلْ إِنَّ هَدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَ أَمْرًا لِنَسْلَمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ؛ بگو: هدایت خدا است که هدایت واقعی است و دستور یافته‌ایم

که تسلیم پروردگار جهانیان باشیم» (انعام: ۷۱). در حقیقت، انسان سر تسلیم در مقابل دستورها و قوانین کسی فرود می‌آورد که انسان‌شناس باشد. تنها کسی که بر ابعاد ظاهری و معنوی انسان اشراف دارد خدای سبحان است. اصل خدامحوری بر این نکته استوار است که فقط کسی که انسان‌شناس است حق قانون‌گذاری دارد. اگر همه زندگی انسان بر محور دستورها، قوانین و حقوق الهی بچرخد شاهد کمال و سعادت انسان خواهیم بود.

اشکال سوم: در تشریح صحیح جامع به حقوق فردی و اجتماعی انسان‌ها توجه می‌شود.

تجدید نظر بنیادین درباره حقوق انسان، در نگاه سروش، ضروری است. وی از این تجدیدنظر به «اجتهاد عقل‌محور» تعبیر می‌کند. در پاسخ به چنین دیدگاهی باید گفت:

۱. سروش بر حقوق فردی انسان‌ها تکیه می‌کند، حال آنکه «در تشریح صحیح جامع» (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۲: ۲۸-۴۳) باید هم به حقوق فردی انسان‌ها و هم به حقوق جامعه توجه شود. در جامعه متشکل صالح که بستر تکامل انسان‌ها و رسیدن به اهداف خلقت، و مد نظر انبیای الهی و مصلحان اجتماعی است، در صورت بروز تراحم بین حقوق فرد و اجتماع باید مصلحت اعم را، که نوعاً مصلحت اجتماع است، ملاک قرار داد.

۲. عقل انسانی، به رغم آنکه حجت و به اصطلاح «ام‌الحجج» است و حجیت کتاب و سنت نیز از طریق آن ثابت می‌شود، محدود و ناقص است و بر تمام هستی اشراف ندارد و از عاقبت امور آگاه نیست و بر بسیاری از مصالح و مفسدات اعمال احاطه ندارد. وانگهی انسان عقل محض نیست، بلکه آمیزه‌ای از عقل، شهوت و غضب است. ارزش انسان به عقل و انسانیت او است، اما اگر عقل انسان متهور گرایز و شهوت‌ها شود ارزش انسانی‌اش را از دست می‌دهد. لذا مبنای احکام اسلام صرفاً عقل نیست بلکه مبنای اصلی آنها کتاب و سنت است (همان).

۳. برخی از آیات، کسی را که از جانب خودش وضع حکم یا جعل قانون کرده است، مذمت می‌کند: «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ السُّنْتُكُمْ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ» (نحل: ۱۱۶)؛ با آنچه که زبانتان توصیف می‌کند به دروغ نگویند که این حلال و آن حرام است تا به خدا کذب و افترا ببندید، که هر کس بر خداوند دروغ و افترا ببندد رستگار نمی‌شود».

اشکال چهارم: تاریخ‌مندی نبودن قواعد حقوق

سروش و شبستری اساس شکل‌گیری دین را ناشی از امور تاریخی و زمینی دانسته‌اند و منشأ الهی و ماورایی دین را انکار می‌کنند. لذا قواعد حقوقی در کتاب و سنت تاریخ‌مند است. در پاسخ به چنین دیدگاهی لازم است به معنا و منشأ چنین دیدگاهی توجه کنیم.

تاریخ‌مندی در خصوص قرآن یعنی تأثر آن از زمان و مکان و مخاطب (الطمان، ۱۴۲۸: ۳۳۲). از مجموع دیدگاه‌های قائلان به تاریخ‌مندی قرآن چنین اصطیاد می‌شود که تاریخ‌مندی، زمانمندی و تاریخی بودن از عناوین و صفاتی است که برچسبش به هر چه الصاق شود حاکی از موقتی بودن و عرضی بودن شیء است. منشأ تاریخ‌مندی چیزها این است که چون زائیده اوضاع و احوال خاص بوده است به فراخور همان اوضاع و احوال، کارآمدی دارد و در زمان و مکان یا اوضاع و احوال دیگر اصلاً کارایی ندارد، در حالی که ادله متعددی بر تاریخ‌مندی نبودن قواعد حقوق اسلام در دست است. در پاسخ به دیدگاه‌های سروش و شبستری باید گفت:

۱. در بعضی آیات قرآن کریم تصریح شده است که محتوای دعوت پیامبر فرازمانی است و آیندگان نیز مخاطب دعوتش هستند. مانند آیه ۱۹ سوره انعام که فرمود: «بگو: این قرآن بر من وحی شده، تا شما و تمام کسانی را که این قرآن به آنها می‌رسد بیم دهم»؛^۱ و نیز در آیه ۳ سوره جمعه فرمود: «او رسول است بر گروه دیگری که هنوز به آنها ملحق نشده‌اند». این دو آیه همه کسانی را که به نوعی شنونده وحی خواهند بود مخاطب آن شمرده است. افزون بر آیات فوق، آیه ۴۲ سوره فصلت به بیان دیگری بر تاریخ‌مندی نبودن تعلیمات دین اسلام دلالت دارد. در این آیه می‌خوانیم: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ». مقصود خدای متعال در آیه فوق این است که باطل هیچ‌گاه بر قرآن کریم غلبه نمی‌کند؛ نه روز نزولش و نه در زمان آئینده؛ نه نسخ می‌شود و نه تغییر یا تحریفی در آن رخ می‌دهد؛ در بیاناتش تناقضی نیست؛ در اخبارش کذبی نیست؛ در معارف، حکمت‌ها و شرایعش بطلانی راه ندارد.^۲ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۱۰؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۱۳۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۲: ۵۵۴).

۱. «و اوحى إلى هذا القرآن لِنَذِرْكُمْ بِهِ وَ مَن نَّبِّغْ».

۲. «إِنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي اصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ ... لَا أَنْفِصَامَ لِعُرْوَتِهِ وَ لَا فَكَّ لِخَلْقَتِهِ وَ لَا أَنْهَادَامَ لِأَسَاسِهِ وَ لَا زَوَالَ لِدَعَائِمِهِ وَ لَا انْقِطَاعَ لِشَجَرَتِهِ وَ لَا انْقِطَاعَ لِمُدَّتِّهِ وَ لَا غَفَاءَ لِشَرَائِعِهِ».

۲. روایات متعددی بر فرازمانی و فرامکانی بودن و تاریخمندی بودن اصل شریعت و نیز احکام آن تصریح دارد. امام علی (ع) درباره پایان‌ناپذیری مدت شریعت اسلام فرمود:

اسلام را طوری قرار داد که دستگیره آن جداشدنی نیست و حلقه آن انفکاک نخواهد پذیرفت و اساس و ریشه آن منهدم نمی‌گردد و ارکان و پایه‌های آن زوال نمی‌پذیرد. درخت آن از ریشه کنده نمی‌شود، مدت آن تمام نمی‌شود و راه‌های آن کهنه نمی‌شود (نهج‌البلاغه، بی تا: ۳۱۴).

امام صادق (ع) می‌فرماید: «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ لَا يَجِيءُ غَيْرُهُ (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۸)؛ حلال محمد برای همیشه تا روز قیامت حلال است و حرام او نیز برای همیشه تا روز قیامت حرام است؛ غیر آن نخواهد بود و غیر آن نخواهد آمد». امام رضا (ع) نیز فرمود: «شَرِيعَةُ مُحَمَّدٍ لَا تُنْسَخُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ لَا نَبِيٌّ بَعْدَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸: ۳۳۸)؛ شریعت محمد تا روز قیامت نسخ نمی‌گردد و پیامبری پس از او تا روز قیامت نخواهد آمد.

۳. قواعد حقوق اسلام از لحاظ زمانی «غیرموقت» تشریح شده است. در هیچ یک از خطابات مربوط به احکام شرعی در قرآن کریم، قید زمانی دیده نمی‌شود و به جز در برخی مواضع، برای خطابات مربوط به احکام شرعی ناسخی نیامده است؛ همچنین، قواعد حقوق اسلام «غیرمقید» نازل شده است. اگرچه بخش چشمگیری از آیات قرآن شأن نزول خاص دارد، ولی این آیات به صورت قضایای حقیقیه نازل شده است (عرب‌صالحی، ۱۳۸۹: ۸۶). برای نمونه، به منظور بیان مدیریت یا سرپرستی خانواده، واژه‌های «رجال» و «نساء» بدون هیچ قیدی که آن را به اوضاع و احوال یا زمان خاصی مربوط کند به کار نرفته است (نساء: ۳۴). برای بیان سهم فرزند دختر و پسر، واژه‌های «ذکر» و «أنثی» به صورت مطلق به کار رفته است (نساء: ۱۱) و ... (عرب‌صالحی، ۱۳۹۰: ۱۳۲-۱۳۴). از ادله فوق، تاریخمندی نبودن تکالیف و احکام حقوقی استنباط می‌شود.

۱. و روایات دیگری که در این باب می‌توان به آن اشاره کرد (نک: ابن بابویه قمی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۱: ۱۰۰).

اشکال پنجم: عدالت و آزادی مقصدی متفاوت

سروش خاستگاه آزادی را عقل خودبنیاد می‌داند و آن را یکی از اساسی‌ترین لوازم عدالت می‌شمرد که چیزی مخصوص به عصری خاص است؛ یعنی در هر دورانی، درکی از عدالت وجود دارد. در نگاه شبستری، آزادی مقوله‌ای است که در دوره مدرن مطرح شده و حول محور «اراده» و «اندیشه» قرار دارد. هر دو با تأکید و صراحت هر چه تمام معتقدند آزادی هویتی غیردینی دارد و انواع آزادی‌ها (آزادی مذهب، بیان، اندیشه، اراده، وجدان، عقیده، احزاب، مطبوعات و انتخابات) برخاسته از سنت فکری غرب است که در «اعلامیه حقوق بشر» متجلی شده است (پورفرد، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۱۰۴). در نقد چنین دیدگاه‌هایی باید گفت:

۱. منشأ چنین دیدگاه‌هایی مبتنی بر محوریت انسان است که بر آزادی‌های فردی تأکید دارد و هر گونه محدودیتی را بر نمی‌تابد، در حالی که عدالت به جنبه اجتماعی زندگی انسان‌ها توجه دارد. پس با توجه به دیدگاه سروش و شبستری که آزادی مقوله‌ای فردی است چگونه می‌شود هم جنبه فردی رعایت شود و هم عدالت که جنبه اجتماعی دارد. در حقیقت، اگر به مقوله فردی توجه کنیم چه بسا فرد بر اجتماع ترجیح داده شود و اجرای عدالت در عرصه اجتماع با مشکل مواجه گردد.

۲. حضرت محمد (ص) مأمور اجرای عدالت از جانب خداوند است: «وَأَمْرٌ لِأَعْدَلِ بَيْنِكُمْ؛ و مأمورم در میان شما عدالت برپا سازم» (شوری: ۱۵). عدالت با حق و توی اعضای دائم شورای امنیت سازگاری ندارد که عده‌ای به جهت قدرت و توان نظامی از حق ویژه‌ای برخوردار باشند. از نظر اسلام، تمام افراد در برابر قانون مساوی‌اند. حتی حاکم بزرگ اسلامی حضرت علی (ع) در برابر قانون با فرد یهودی مساوی است. ابعاد عدالت از نظر اسلام عبارت‌اند از: عدالت در داوری؛ عدالت در برابر قانون؛ عدالت در حوزه اقتصاد؛ عدالت در امور مادی و معنوی؛ عدالت در خانواده و ارکان آن و ... فرد مسلمان با اعتقاد به چنین عدالتی، که همه مردم حتی حاکم در برابر قانون مساوی است، چگونه می‌تواند با عدالت برخاسته از حقوق بشر موافق باشد که حق و تو را می‌پذیرد (محمدرضایی، ۱۳۹۶: ۹۷-۹۸).

۳. عدالت و آزادی در اسلام هم‌سنگ دانسته نمی‌شود بلکه همواره این عدالت است که مقدم بر چیز دیگری است. اصولاً، از نظر اسلام، عدالت نظام حاکم بر هستی و انسان است و خداوند

نظام هستی را بر مدار سنت عدالت سامان داده است. از این رو است که مأموریت پیامبران و فلسفه تشریح و ارسال کتب و رسولان تحقق عدالت است: «و لقد أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ به راستی ما پیامبران را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به عدالت عمل کنند» (حدید: ۲۵).

۴. معنای آزادی مد نظر حقوق بشر، رهاشدن فرد به حال خود است تا فارغ از مداخله دیگران به دلخواه خویش عمل کند. چنین انسان‌هایی پیرو هوای نفس و تمایلات نفسانی می‌شوند. البته اگرچه در ظاهر انسان آزاد و لیبرال خود را از اسارت قدرت‌های بیرونی فارغ کرده است، اما برده و اسیر تمایلات نفسانی‌اش شده که از نظر اسلام این نوع بردگی، ذلیلانه‌تر از بردگی بیرونی است (محمدرضایی، ۱۳۹۶: ۹۹). همچنان که حضرت علی (ع) می‌فرماید: «عَبْدُ الشَّهْوَةِ أَدْلُّ مِنْ عَبْدِ الرَّقْبِ؛ بنده شهوت، خوارتر از بنده زر خرید است» (تمیمی آمدی، ۱۳۹۲: ۳۰۴) و حضرت علی (ع) می‌فرماید: «ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً؛ هرگز بنده غیر خودت مباش، خدا تو را آزاد آفریده است» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱).

۵. در باب آزادی عقیده و اندیشه باید گفت بین داشتن عقیده یا تغییر آن و تبلیغ عقیده و اعمال عقیده باید تفکیک قائل شد (میرخلیلی، ۱۳۹۶: ۵۲-۵۶). در باب آزادی داشتن عقیده در قانون اساسی، اصل بیست‌وسوم می‌گوید تفتیش عقاید ممنوع است و نمی‌توان به هیچ کس به صرف داشتن عقیده‌ای تعرض، و او را مؤاخذه کرد. لذا در ترویج عقاید حقه، خود پیامبر اکرم (ص) به نیکوترین روش توصیه می‌شود: «و جادلهم بالتی هی أحسن؛ و با آنان به شیوه‌ای که نیکوتر است مجادله نما [عقیده غلط را با خشونت نمی‌توان تغییر داد]» (نحل: ۱۲۵). اینجا است که «لا إكراه فی الدین» را فرموده‌اند (بقره: ۲۵۶). درباره آزادی تبلیغ عقیده نیز باید گفت در مواجهه با نشر و تبلیغ عقاید انحرافی، که با مبانی و اهداف اسلام مخالف باشد، اسلام رفتاری کاملاً متفاوت دارد. تبلیغ عقاید خرافی، شرک، ظلم و امثال آن نوعی اضرار به مردم و اغوای خلق است و اعمال قانون در سرکوب این جرم ضرورت دارد و در چارچوب قانون برای مقابله با آن مانعی نیست و نباید به بهانه آزادی عقیده، دست چپاولگران اندیشه را باز گذاشت. درباره این دسته قرآن کریم می‌فرماید: «كسانی که دوست دارند زشتی‌ها و انحرافات در میان مردم باایمان شیوع یابد در دنیا و آخرت برای آنان عذابی دردناک است و خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید» (نور: ۱۹). در صدر آزادی اعمال

عقیده باید به این نکته توجه داشت که مادامی که به کاربردن عقاید انحرافی و خرافی حقوق افراد و جامعه را در معرض خطر قرار ندهد، نمی‌توان با آن مخالفت کرد، اما اگر اعمال این عقاید موجب نقض حقوق افراد جامعه از دیدگاه اسلام باشد، بنا به مراتبی که در قوانین پیش‌بینی شده، امکان مواجهه وجود دارد.

اشکال ششم: دین اسلام، منظومه‌ای کامل از نظام بینشی، ارزشی و کنشی است.

شبستری معتقد است رسالت انسانی و دینی تاریخی مسلمانان آن است که برای بالیدن و توان زیستن باید حقوق بشر را به رسمیت بشناسند (گفتگوی مولود بهرامیان با مجتهد شبستری، ۱۳۹۵/۱۱/۲۹). سروش معتقد است حکومت دینی در عمل از نجات‌بخشی و ساختن شهر آرمانی بازمانده و فرمان‌ها و برنامه‌های دینی فقط نظری هستند و بر عمل مبتنی نیستند (سروش، ۱۳۸۸/۴/۲۳).

۱. در پاسخ به مدعای شبستری می‌توان گفت وی در اثبات عقلانی وجود خدا و وقوع حادثه وحی تردید دارد و خطاب الزامات، اوامر، نواهی و الاهیات قرآنی را مربوط به مردم عصر نزول می‌داند نه انسان‌های مدرن؛ و تأکید دارد که در عبادات باید مفهوم «وجوب» را کنار گذاشت و به جای آن مفهوم «توصیه» را قرار داد. حال با این اوصاف، که به نظر وی الاهیات، اوامر و نواهی قرآنی و اسلامی در زمان ما اصالت خود را از دست داده است (که فرض بسیار نادرستی است) چه چیز باقی می‌ماند که بالنده شود؟ ای کاش مجتهد شبستری به‌وضوح روشن می‌کرد که اسلام (الاهیات، اوامر و نواهی قرآنی و اسلامی) چیست تا بتواند با به رسمیت شناختن حقوق بشر بالنده شود (محمدزایی، ۱۳۹۶: ۱۱۱-۱۱۲). بنابراین، با تفسیر مجتهد شبستری از اسلام، اسلام تمام محتویات خود را از دست داده و چیزی ندارد که بالنده شود و توان زیستن پیدا کند. در ضمن شبستری، برخلاف قاطبه مسلمانان که اوامر الاهی را دال بر وجوب می‌دانند، بر اساس پیش‌فرض و علایق خاصی که در ذهن دارد، از آن «توصیه» را می‌فهمد. اما معتقد است از بایدها و نبایدهای حقوق بشر، همه انسان‌ها یکسان می‌فهمند و این برخلاف مبنای هرمنوتیکی او است (همان).

۲. در پاسخ به مدعای سروش می‌توان گفت دین اسلام، منظومه‌ای کامل از نظام بینشی، ارزشی و کنشی است (نصیری، ۱۳۹۶: ۳۶-۳۷). یکی از معیارهای درستی و واقع‌بینانه بودن نظریه دین و مکتب، امکان تحقق آن در ساحت فردی و اجتماعی است. به بیانی روشن‌تر، زمانی می‌توان دین

و مکتبی را در تدوین برنامه‌اش موفق ارزیابی کرد که بتواند الگوهای عینی فردی و اجتماعی را عرضه کند. برای نمونه چند مکتب را ذکر می‌کنیم. افلاطون بر اساس تفکری که در کتاب جمهوری بیان کرد معتقد بود می‌تواند مدینه فاضله‌ای پدید آورد و انسان‌های کاملی تربیت کند. او برای تحقق ایده خود دو بار به سیراکوز^۱ مسافرت کرد تا آنچه در اندیشه داشت در این شهر مجسد کند. اما توفیقی نیافت و به شهر خود، آتن، بازگشت (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۲۰-۲۲۷؛ فروغی، ۱۳۸۳: ۳۴-۳۶؛ فاخوری و جرّ، ۱۳۹۳: ۵۰-۵۳). تعالیم بودا بر اساس حقایق چهارگانه شکل گرفته و برای آن طریق هشت‌گانه‌ای پیشنهاد کرده است (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۵۱). باید پرسید آیا نزدیک به ۷۰۰ میلیون نفر در شبه‌قاره و چین که پیرو آیین بودیسم هستند، احساس سعادت می‌کنند؟ آیا بودیسم چهره یا جامعه‌ای نمونه و سعادتمند به جهانیان عرضه کرده و توانسته از درستی و حقانیت خود دفاع کند؟ لذا اسلام با تدوین چنین منظومه‌ای معتقد است می‌تواند آدمیان را در عالی‌ترین حد تربیت کند و به مقام انسان کامل و خلیفه‌اللهی برساند و به جهانیان، جامعه‌ای آرمانی و پر از عدالت و پاکی عرضه کند. در نخستین مرحله باید از پیامبر اکرم (ص) یاد کرد که خداوند در قرآن از او با عنوان «اسوه حسنه» یاد کرده است و در مرحله بعد می‌توان از حضرت علی (ع) و سایر ائمه (ع) نام برد که آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی به‌تمامی در اندیشه و منش آنها تجلی و تجسد یافته است. در مراحل بعدتر نیز می‌توان از اصحاب و شاگردان آنها، همچون سلمان، ابوذر و مقداد، نام برد (نصیری، ۱۳۹۶: ۳۶-۳۷).

نتیجه

۱. در پاسخ به چنین مدعایی که موضوع حقوق بشر فرادینی است و دین تکلیف‌اندیش است و لذا دین با اندیشه جدید در تناقض است، باید گفت به طور کلی هر بحثی که خواهان تفکیک بین دو مفهوم «حق» و «تکلیف» باشد خطا است. خود «حق» مستلزم تعیین تکلیف برای طرف مقابل است، و بالعکس تعیین تکلیف برای سایرین مستلزم ثبوت حق برای دیگران خواهد بود. بنابراین، اثبات وظایف متقابل برای همه افراد، اثبات حقوق متقابل بر یکدیگر است. در یک جمله، «حق» و «تکلیف» ملازم هم‌اند.

۱. یکی از شهرهای یونان باستان.

۲. در نگاه نواندیشان دینی، حقوق بشر با حقوقی که خدا می‌خواهد ناسازگار است. پس نمی‌توان قوانین را از کتاب خدا گرفت، در حالی که انسان در حقیقت سر تسلیم در مقابل دستورها و قوانین کسی فرود می‌آورد که انسان‌شناس باشد؛ و تنها کسی که بر ابعاد ظاهری و معنوی انسان اشراف دارد خدای سبحان است و علوم بشری از شناخت تام و جامع انسان عاجز است و آدمی در این زمینه نیازمند منبعی است که از خالق انسان سرچشمه می‌گیرد. لذا بشر برای رسیدن به حیات متعالی نیازمند به حقوق بشر اسلامی است.

۳. نواندیشان معتقدند تجدیدنظر بنیادین در حقوق انسان از طریق اجتهاد عقل‌محور ضروری است؛ در حالی که با شناخت کامل از ارکان سه‌گانه اسلام ناتوانی عقل بشر در پاسخ‌دهی به نیازهای حقوقی کاملاً روشن است؛ دین اسلام که دارای هدف است، جهان‌بینی و ایدئولوژی عرضه کرده است. جهان‌بینی اسلامی همان معارف و عقاید است و ایدئولوژی نیز مجموعه اخلاقیات و احکام است. لذا عقاید، اخلاقیات و احکام، ارکان سه‌گانه‌ای هستند که از یکدیگر تفکیک‌پذیر نیستند و هر سه با هم انسان‌ها را به کمال می‌رسانند. نمی‌شود عقاید و اخلاقیات ثابت بماند اما احکام تغییر کند. احکام و قوانین اسلام دارای توانمندی‌ها، سازوکار و دینامیسم درونی است که توان هماهنگی و پاسخ‌دهی به نیازهای حقوقی جامعه متحول و متمدن امروزی را دارد.

۴. در پاسخ به چنین ادعایی که قواعد حقوقی در کتاب و سنت تاریخمند است باید گفت ابدیت و جاودانگی اسلام، خود پاسخ‌گوی تمام شبهات مربوط به حقوق بشر است. قواعد حقوق اسلام، از لحاظ زمانی، غیرموقت تشریح شده است. در قرآن آیه‌ای نیست که طبق آن انسان مجاز باشد در هر عصر و زمانی برخی از قوانین الهی را نقض کند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا (ع)*. قم: دار النشر للعالم.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰). *معنای متن*، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- پورفرد، مسعود (۱۳۹۳). *آزادی و گفتمان نواندیشان معتزلی: اعتزال نو و اندیشه‌های حقوقی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲). *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه: ان‌شاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۹۲). *غرر الحکم و درر الکلم*، ترجمه و شرح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سیزدهم.
- حبیبی مجنده، محمد (۱۳۷۹). «مبانی فلسفی حقوق بشر»، در: *نامه مفید*، دوره ۶، ش ۲۲، ص ۹۳-۱۲۴.
- حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۹۱). *تفسیر موضوعی نهج‌البلاغه*، قم: دفتر نشر معارف.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۰). *تعامل قرآن و علوم*، قم: آثار دانشوران.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲ الف). *اندر باب اجتهاد*، به کوشش: سعید عدالت‌نژاد، تهران: طرح نو، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۲ ب). *عدالت ممکن: نقد سروش به مطهری*، تهران: یاس نو.
- _____ (۱۳۷۷). *ذاتی و عرضی در دین، کیان، ش ۴۲*، سال هشتم.
- _____ (۱۳۷۸ الف). *بسط تجربه نبوی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۸ ب). *فربه‌تراز/ایدئولوژی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۷۹ الف). *اوصاف پارسایان*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ هفتم.
- _____ (۱۳۷۹ ب). *آیین شهریاری و دینداری*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____ (۱۳۸۶). *اخلاق خدایان*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____ (۱۳۸۸/۰۴/۲۳). «روح پوپر بر فراز تهران»، در: *وبگاه بی‌بی‌سی فارسی*.
- _____ (۱۳۸۳). «فکامی تاریخی مسلمانان»، در: *وبگاه بی‌بی‌سی فارسی*.
- سید رضی (بی‌تا). *نهج‌البلاغه*، تحقیق: صبحی صالح، قم: منشورات دار الهجرة.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *تفسیر المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- الطعان، احمد ادریس (۱۴۲۸). *العلمانیون والقرآن الکریم*، دمشق: دار ابن حزم للنشر والتوزیع.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *التبیین فی تفسیر القرآن*، بی‌جا: مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الاولى.
- عرب‌صالحی، محمد (۱۳۸۹). *فهم در دام تاریخی نگری*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول.
- _____ (۱۳۹۵). «مبانی تاریخ‌مندی قرآن و تحلیل و نقد مبنای وحی‌شناختی آن»، در: *فلسفه دین*، دوره ۱۳، ش ۴، ص ۶۵۹-۶۷۹.
- _____ (۱۳۹۳). *اعتزال نو و اندیشه‌های حقوقی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عدالت‌نژاد، سعید (۱۳۸۲). *نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید*، تهران: مشق امروز.

- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۲). تفسیر نور الثقلین، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- الغنوشی، راشد (۱۹۸۳). الحریات العامه فی الدوله الاسلامیه، بیروت: دار الاداب.
- فاخوری، حتّا، جرّ، خلیل (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی فرهنگی.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۳). سیر حکمت در اروپا، تهران: هرمس.
- فلسفی، هدایت‌الله (۱۳۷۴). «تدوین و اعتلای حقوق بشر»، در: تحقیقات حقوقی، ش ۱۶-۱۷، ص ۹۵-۱۳۵.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه، ترجمه: غلامرضا اعوانی، تهران: سروش و علمی فرهنگی، ج ۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵). ایمان و آزادی، تهران: طرح نو، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۹ الف). تأملاتی بر قرائت انسانی از دین، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۷۹ ب). هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: آگاه، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۹۰). نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۹۶). نواندیشی و احیای دینی، قم: بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). مجموعه آثار، تهران: صدرا، چاپ هفتم، ج ۳.
- میرخلیلی، سید محمود (۱۳۹۳). نقد حقوق بشر از نگاه نو معتزله؛ اعتزال نو و اندیشه‌های حقوقی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۳). انتظار بشر از دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نصیری، علی (۱۳۹۶). تفسیر موضوعی نهج‌البلاغه، قم: دفتر نشر معارف.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۷۸). نومعتزلیان؛ گفت‌وگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد حسن حنفی، تهران: نگاه معاصر.
- هدایت‌نیا، فرج‌الله (۱۳۹۳). نگرش حقوقی نومعتزلیان؛ اعتزال نو و اندیشه‌های حقوقی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Critique of humanistic human rights beliefs in the perspective of New Moatazelites'

Human Rights has special significance in today's world because having such a right is documentation for all countries and nations by which they may revolutionize and civilize their societies. Some enlightened New Moatazelites in the country raise their voices in unison with western supporters of human rights and claim that human rights reaches beyond religion. They believe the basis and axis of human rights are people and their humanistic beliefs and they believe that religion cannot be considered the basis of human rights. Thus, they interpret religion by placing human rights in a central position. On the other hand, the present text, while critically analyzing the claims of enlightened New Moatazelites, offers firm reasons for the principle of placing God in a central position in human rights by considering the lack of chronology in law, the reaches of human rights from man's perspective, and the completeness of the Islamic system in terms of values, world view and action; first of all, human knowledge is considered as lacking in a complete and comprehensive understanding of human rights and the genius of mind and development of rationality in man is regarded as limited and insufficient for a transcendental life; secondly, the humanistic centered claim is considered as unfounded and the basis for the ascendancy of human rights is considered as being dependent on Islamic teachings and knowledge which has the ability to fulfil the needs of the present civilized society. This article examines the basis of human rights from the perspective of enlightened new moatazelites with an approach that is outside a religious context, based on a critical-analytical approach.

Keywords: human rights, Soroush, Shabestari, man, revelation.

