

جهان‌شمولی یا نسبی‌گرایی: نقدی بر رویکرد روشنفکری دینی به حقوق بشر در پرتو مبانی اسلامی

| سیدطه موسوی میرکلانی* | استادیار گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق قضایی، دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری، تهران، ایران
| رضا زیب | دکتری تخصصی حقوق بین‌الملل عمومی، کارشناس ارشد امور دیپلماتیک ایران

چکیده

مقاله حاضر دربرگیرنده نقد رویکرد روشنفکری دینی به حقوق بشر از زاویه جهان‌شمولی یا نسبی‌گرایی است و این نقد را در پرتو مبانی اسلامی سامان می‌دهد. رویکرد روشنفکری دینی به حقوق بشر با انگاره‌های ایدئولوژیک این جریان آغاز شده و در میانه رویکردهای اسلامی و غربی تعریف می‌شود. رویکرد غربی، مدعی جهان‌شمولی، فرامکانی و فرازمانی حقوق بشر است. رویکرد اسلامی با تأکید بر فطرت انسان، به جهان‌شمولی، فرامکانی و فرازمانی حقوق بشر باور دارد؛ اما اولاً، نسبت به رویکرد غربی، ماهیت متفاوتی برای حقوق بشر قائل است و ثانیاً، در کنار جهان‌شمولی حقوق بشر به‌عنوان قاعده کلی، نسبییت این حقوق به‌صورت فرعی و ثانویه را نیز مدنظر دارد. در این میانه «روشنفکری یا نواندیشی دینی» علی‌رغم تکیه بر مبانی فلسفی نسبی‌انگازانه، با موضع جهان‌شمولی حقوق بشر غربی هم‌سو شده است. مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی تحلیلی و نقد دوگانگی موجود در مواضع عقیدتی این جریان در پرتو دیالکتیک اسلام و حقوق بشر غربی، به این پرسش پاسخ می‌دهد که بر رویکرد روشنفکری دینی به حقوق بشر در پرتو مبانی اسلامی و در میانه دو رویکرد جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی چه انتقاداتی وارد است؟
واژگان کلیدی: اسلام، جهان‌شمولی، حقوق بشر، روشنفکری دینی، نسبی‌گرایی

مقدمه

حقوق بشر در مفهوم غربی را می‌توان مهم‌ترین برآمد نظری و حقوقی جنبش اجتماعی - سیاسی شکل‌گرفته در غرب از قرن هفدهم و به دنبال وقایع سیاسی پس از رنسانس دانست. این جنبش به لحاظ فکری از مبانی فلسفی غرب الهام گرفته بود، اما منشأ اجتماعی پیدایش آن توده‌ها و احساسات جمعی بود؛ لذا پس از تکوین نیز به شدت متأثر از این مبانی فکری و پویای تاریخی ماند که به واقع متعلق به یک حوزه جغرافیایی - فرهنگی خاص به نام غرب بود. موفقیت این جنبش در جهان‌گشایی تمدن غربی تحت پوشش استعمار و سپس رقابت دوقطبی در جنگ سرد، زمینه احساس خودبتری برای اندیشه پشوانه آن را فراهم نمود؛ به گونه‌ای که مجالی برای اندیشه‌های معارض یا متفاوت باقی نمی‌گذاشت. پویای تاریخی اندیشه و سیاست تا زمان حاضر هم استمرار این روند را نشان می‌دهد. از یک سو مبانی فکری این جنبش به ویژه در دوره متأخر در مسیر اومانیزم به افراط‌گرایی رسید و از سوی دیگر در غرب، سیاست جانشین اخلاق شد و در نتیجه تفکر به جزمیت رسید. این امر موجب شد اخلاق فروکاسته شده به سیاست، توجه شایسته‌ای به زایش‌های فکری و فرهنگی سایر جوامع نکند. حتی پسامدرنیته که مدعی تشکیک در مفاهیم موجود و منادی تکثر در اندیشه بود هم نتوانست کمکی به روند تفکر غرب در این زمینه کند.

با وجود این، کانون تحولات اجتماعی - فرهنگی به تدریج از لیبرال دموکراسی غرب فراتر رفت و اسلام نیز در قرن بیستم با رهبری رستاخیز اجتماعی - سیاسی برخی جوامع، بار دیگر جایگاه خود را به منزله مکتبی کارآمد در این حوزه نمایان کرده و موجب تحولاتی بی‌سابقه در این جوامع شد. موج بیداری اسلامی در این عصر را می‌توان تکامل مبارزات ملی و ضداستعماری به شمار آورد. علی‌رغم رویکرد جهان‌شمول اسلام نسبت به حقوق بشر، بحران‌های سیاسی و اجتماعی در کشورهای اسلامی، دولت‌های مربوطه را به اتخاذ موضعی نظری در حوزه حقوق بشر سوق داده که عملاً مبتنی بر نسبی‌گرایی فرهنگی است. به این ترتیب رویکرد اسلام و رویه دولت‌های اسلامی جهت‌گیری متفاوتی در پیش گرفته‌اند.

در این تعارض رویکرد نظری و رویه عملی، مسئله اساسی سازگاری یا ناسازگاری قواعد حقوق بشری غربی و اسلامی است که هر دو با هدف حمایت از کرامت بشری مدعی جهان‌شمولی‌اند. روشنفکری دینی که معتقد به امتناع سازگاری قرائت‌های سنتی موجود از دین (یا شاید هم اصول دین) با حقوق بشر بود، به جای جست‌وجوی نو در مبانی دینی برای ارزیابی این مسئله، راه متفاوتی را برگزید. در این مسیر، تلاش نمود با عاریت گرفتن و تلفیق رگه‌هایی از اندیشه جهان‌شمولی حقوق بشر غربی و مبانی فلسفی نسبیت، راهی برای برون‌رفت از ناسازگاری مبانی و اصول حقوق بشر

اسلامی و غربی استنباط کند. از این‌رو پرسش محوری در نوشتار حاضر آن است که بر رویکرد روشنفکری دینی به حقوق بشر در پرتو مبانی اسلامی و در میانه دو رویکرد جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی چه انتقاداتی وارد است؟

آنچه در ادامه می‌آید نقد دیدگاه موسوم به روشنفکری دینی در حوزه حقوق بشر با روش توصیفی تحلیلی است؛ البته با تأکید بر رویکردهای جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی در دو رهیافت کلان حقوق بشر اسلامی و غربی. نوآوری پژوهش حاضر نسبت به سوابق موجود از آن جهت است که در پژوهش‌های موجود در حوزه جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر، عمده تلاش پژوهشگران بر محور مفهوم‌شناسی این دو رویکرد و بستر تاریخی پیدایش آن بوده است؛ به‌عنوان نمونه کتاب‌های «نظریه نسبیت در حقوق شهروندی» اثر محمدجواد جاوید، «حقوق بشر و سیر تکامل آن در غرب» اثر مهدی ابوسعیدی، «حقوق بشر در هزاره جدید» اثر مهدی ذاکریان، «حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی» اثر جمشید ممتاز و مقالات «حقوق بشر در عصر پسامدرن: انتقاد از شاهکاری فلسفی در فهم حقوق ذهنی» اثر محمدجواد جاوید، «نسبی‌گرایی در حوزه حقوق بشر از نگاه تاریخی» اثر باقر انصاری و «نسبیت‌گرایی فرهنگی و حقوق بشر جهانی» اثر جک دانلی. برخی پژوهشگران نیز مواضع دولت‌های در حال توسعه و توسعه‌یافته نسبت به این دو رویکرد را واکاوی نموده‌اند؛ به‌عنوان نمونه مقالات «روایت‌های موسع و مضیق حقوق بشر: درس‌هایی از بحث ارزش‌های آسیایی» اثر جوزف چان، «تعارض نسبی‌گرایی و جهان‌شمولی حقوق بشر در خاورمیانه و نقش حکومت‌های اقتدارگرا» اثر محبوبه‌سادات حسینی‌پویا و «تغییر نظام سیاسی مصر در پرتو گفتمان جهانی شدن حقوق بشر» اثر رضا دهبانی‌پور و سیدباقر میرعباسی. در برخی آثار نیز توجه به رویکرد اسلام و رویه دولت‌های اسلامی در این زمینه صورت گرفته است؛ از جمله کتاب‌های «حقوق جهانی بشر: تحقیق و تطبیق در دو نظام اسلام و غرب» اثر محمدتقی جعفری، «مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب» اثر سیدعلی میرموسوی و سیدصادق حقیقت و «جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر: رهیافت اسلامی» اثر سیدطه موسوی میرکلانی. در آثار روشنفکران دینی نیز این دو رویکرد بعضاً مورد توجه قرار گرفته است؛ فی‌المثل کتاب‌های «حق الناس (اسلام و حقوق بشر)» اثر محسن کدیور، «صراط‌های مستقیم» اثر عبدالکریم سروش و مقالات «اسلام و منشأ حقوق بشر» اثر حبیب‌الله پیمان و «نسبت دین و حقوق بشر در پرتو خوانش‌های سه‌گانه از اسلام: رهیافتی پلورالیستی» اثر محمد مهدی مجاهدی؛ اما در مقابل این جریان، هیچ پژوهش مستقلی جهت نقد روشنفکری دینی از زاویه جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر صورت نگرفته و پژوهش حاضر در این راستا گامی فراییش نهاده است.

۱. مبانی حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر غربی

مبانی اسلامی و غربی حقوق بشر مبتنی بر پیش‌فرض‌های خاص معرفتی، فلسفی و انسان‌شناختی است. این پیش‌فرض‌ها دقیقاً در قلمرو جهان‌بینی - به‌مثابه رکنی از مکتب - تعریف شده و از یکدیگر متمایز می‌شوند. جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر در اسلام و غرب که تا اندازه‌ای ناشی از تفاوت مفهوم انسان‌شناسی در این دو مکتب است نیز در چهارچوب همین جهان‌بینی معنا می‌یابد.

۱-۱. وجوه ایدئولوژیک حقوق بشر در اسلام و غرب

در ادبیات فلسفی اسلامی، مکتب مجموعه‌ای است از شناخت، جهان‌بینی و ایدئولوژی. جهان‌بینی (حکمت نظری) مبین نوع برداشتی است که یک انسان درباره جهان، انسان، جامعه و تاریخ دارد. در مقابل ایدئولوژی (حکمت عملی) مجموعه‌ای است از باورها و ناپیاده‌های عملی و درگیرند یک سلسله قواعد برای زندگی. به دیگر سخن، جهان‌بینی دریافت زندگی است آن‌چنان که هست و ایدئولوژی دریافت خط‌مشی زندگی است آن‌چنان که باید. هر نوع از ایدئولوژی را می‌توان مبتنی بر گونه خاصی از جهان‌بینی دانست (مطهری، ۱۳۵۹: ۶۸-۶۶). بر این مبنا تعدد ایدئولوژی‌ها ناشی از اختلاف در جهان‌بینی‌ها و تفاوت جهان‌بینی‌ها نیز زائیده گوناگونی شناخت‌ها است. لذا تحلیل تفاوت اسلام و حقوق بشر غربی - صرف‌نظر از اینکه مراد از اسلام، روشنفکری دینی باشد یا اسلام اصول‌گرا - نمی‌تواند فارغ از ملاحظات مکتبی باشد. امری که روشنفکری دینی پیامدهای آن را در تحلیل رویکردهای حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر غربی مدنظر قرار نمی‌دهد. روشنفکران دینی در ابزارهای شناخت و به‌تبع آن در جهان‌بینی، تا اندازه‌ای متأثر از اندیشمندان عصر روشنگری هستند. اندیشمندان عصر روشنگری همچون دیدرو، منتسکیو و ولتر از تغییر جهان‌بینی و نظام اجتماعی سنتی به جهان‌بینی و نظام اجتماعی مدرن سرور بودند. اینان با ابراز شیفتگی نسبت به خرد، تجربه‌گرایی، علم مدرن، جامعیت جهانی، تسامح، آزادی، یکسانی طبایع انسانی و سکولاریزم، این سرور را می‌نمایاندند (Hamilton, 1992: 21). در چنین جامعه مدرنی، جهان‌بینی سکولار کاملاً جایگزین جهان‌بینی مذهبی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی دیگر نه از امری مقدس که از امری غیردینی ناشی می‌شوند. در این فرایند، ایمان به ترقی به جای ایمان به مذهب می‌نشیند؛ هم یک ایمان سکولار شده و هم ایمان به سکولاریسم (Vatimo, 1988: 100). با این وجود، جهان‌بینی مدرن، نقیض جهان‌بینی سنتی نیست، بلکه در عرض جهان‌بینی سنتی است؛ چراکه سنت نیز مجموعه‌ای از مفروضات از پیش پذیرفته‌شده است که چهارچوبی برای فهم جهان ایجاد می‌کند و کارکردهایی دارد: (۱) از طریق انتقال ارزش‌ها از گذشته

به حال، منبعی برای هویت‌بخشی محسوب می‌شود (منبع شناخت)؛ (۲) فهم و تفسیری از جهان ارائه می‌کند (جهان‌بینی)؛ (۳) مفروضاتی را جهت هدایت افراد در زندگی روزمره، تولید و تحکیم می‌کند (ایدئولوژی) (Thompson, 1996: 92). علی‌رغم اینکه هر یک از سنت و مدرنیته واجد عناصر شناخت، جهان‌بینی و ایدئولوژی هستند، روشنفکران دینی و غیردینی لزوماً نظر مساعدی نسبت به همه این عناصر ندارند.

هایدگر از جمله روشنفکرانی است که توجه به ایدئولوژی در جهان مدرن را افول تفکر فلسفی ناب می‌داند. ایدئولوژی از دیدگاه او تورم مابعدالطبیعه جدید است (Dallmayer, 1993: 100). در میان روشنفکران ایرانی، علی شریعتی به ایدئولوژی نگاهی مثبت دارد. از نگاه او، اسلام یک ایدئولوژی اجتماعی و سیاسی متعهد است که در پرتو نیازهای نوین در معرض بازتفسیر است (Sachedina, 1983: 192). درمقابل، عبدالکریم سروش، ایدئولوژی را ابزاری اجتماعی و سیاسی برای تعیین رفتار عمومی و آموزاندن ارزش‌ها و آرمان‌ها به آدمیان می‌انگارد که موضع ایشان را در برابر حوادث و پرسش‌ها معین کرده و راهنمای عملشان قرار می‌گیرد. او ایدئولوژی دینی را مانع اصلی رشد دانش دینی می‌داند و بر این باور است که ایدئولوژی‌ها برای دوران استقرار و نهادی‌شدن نظریه ندارند و صرفاً به خروشیدن و جنگیدن می‌انديشند. به‌زعم سروش، ایدئولوژی ویژگی‌هایی چون دشمن‌تراشی، قشریت ناشی از قطعیت، بی‌توجهی به حقیقت در برابر حرکت و استغناء از دیگران دارد (سروش، ۱۳۷۲: ۱۲۱-۱۰۴). برخی دیگر را نیز عقیده بر آن است که رژیم‌های مبتنی بر ایدئولوژی، نوعاً مدعی تحقق بهشت موعود در این دنیا بوده و هر گونه شائبه سوءاستفاده از قدرت را در مورد خود منتفی می‌دانند؛ تا آنجا که تردید درباره حسن‌نیت خود را کفر مطلق تلقی می‌کنند (موحد، ۱۳۹۲: ۳۶۸). نگرش متفاوت روشنفکران دینی به عناصر مکتب به‌ویژه ایدئولوژی، از جمله مبانی مواضع این جریان در حوزه حقوق بشر به‌شمار می‌رود. به بیان دیگر، اختلاف‌نظر موجود میان حقوق بشر در اسلام و حقوق بشر در غرب، و نیز موضع روشنفکری دینی در این خصوص، اختلاف میان وجوه ایدئولوژیک این رویکردها است.

این حقیقت که حقوق بشر نیز نوعی ایدئولوژی است، در دکترین حقوق بشر مدافعانی دارد. از دیدگاه کاباساکال، پس از جنگ جهانی دوم می‌توان از یک ایدئولوژی حقوق بشر سخن به میان آورد. منبع این ایدئولوژی، به‌طور خاص سه سند بین‌المللی هستند که مجموعاً منشور بین‌المللی حقوق بشر^۱ نامیده می‌شوند (Kabasakal, 2008: 913). وجهه ایدئولوژیک حقوق بشر بین‌المللی در رویه

1. International Bill of Rights.

↵

دولت‌ها نیز قابل ملاحظه است. دولت‌های غربی که توسل به رهیافت جهان‌شمولی حقوق بشر را ابزار مناسبی برای پیگیری سیاست‌های خود می‌بینند، به دنبال تعمیم این ایدئولوژی به سایر مناطق جهان برآمده‌اند. این رویکرد سیاسی، از یک سو موجب تعارض با هنجارهای دیگر ملل از جمله جوامع اسلامی است و از سوی دیگر در مواردی موجب فشار سیاسی به دولت در این کشورها می‌شود. دولت‌های اسلامی برای حفاظت از اقتضائات فرهنگی خود، در واکنش به پیامدهای سیاسی رهیافت غربی، موازین غربی حقوق بشر را مغایر با ارزش‌های فرهنگی جوامع‌شان معرفی و به صورت ضمنی قائل به نسبی‌گرایی در حوزه حقوق بشر شده‌اند.

۱-۲. جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر در اسلام و غرب

جهان‌شمولی حقوق بشر مبتنی بر این مفروض است که انسان‌ها فطرت مشترکی دارند؛ بنابراین، اولاً، هر انسانی محترم است و ثانیاً، حقوق انسانی آن‌ها امری فرافرهنگی است. به سخن دیگر، انسان‌ها در هر جای جهان، باید از حقوق یکسانی برخوردار باشند. در مقابل، نسبی‌گرایی حقوق بشر مبتنی بر این مفروض است که حقیقت، امری نسبی، زمانی و مکانی است. گرایش به نسبی‌گرایی در جهان پسامدرن، از جمله ناشی از این واقعیت است که اندیشه فلسفی در این دوران، تکثر را جایگزین مطلق‌اندیشی کرده است.^۱ به واقع اندیشه فلسفی غرب برای رسیدن به نسبی‌گرایی، با گذار از دو منطق دلیل‌یاب و علت‌یاب، در دوره پسامدرن به رویکرد اندیشه‌ورزی معنا‌یاب (منطق هرمنوتیک) رسیده است.^۲

منشور بین‌المللی حقوق بشر شامل اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶) است.

۱. تا پیش از مدرنیته، اندیشه بر آن بود که جهان‌شمولی حقوق ریشه در طبیعت یا حقوق طبیعی دارد. در مقابل در فلسفه مدرن، جهان‌شمولی در فرایند فردگرایی ادغام گردید. در نگرش پسامدرن، باور به وجود اصولی که تمام افراد بشر بر اساس واقعیت حتمی و بدیهی عقلانیت خود آن‌ها را می‌پذیرند، صرفاً یک خیال است (Dellavalle, 2010: 773).

۲. در تاریخ فلسفه دو جهت‌گیری عمده وجود داشته است: جهت‌گیری دلیل‌محور که کل تاریخ فلسفه را تا قرن نوزدهم تشکیل می‌دهد. در این روش فلاسفه در مقابل هم اقامه دلیل نموده و به نقض و ابرام آرای یکدیگر می‌پردازند. از قرن نوزدهم به بعد که فنون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی قوت گرفت (ز زمان کانت)، نگاه علت‌محور به فلسفه صورت گرفت. در نگرش اخیر فلاسفه به مقابله دلایل یکدیگر نمی‌روند، بلکه در پس دلایل، انگیزه‌ها و عللی وجود دارد. در این دوره دلیل تبدیل شد به دلیل تراشی و استدلال جای خود را به معقول جلوه‌دادن داد. از اواخر قرن نوزدهم باب سومی هم در تاریخ فلسفه گشوده شد که امروزه هم در حال شکوفایی است و آن شاخه هرمنوتیک یا رجوع به معنا

←

پس از آنکه در جهان مدرن علوم تفسیری در برابر علوم تبیینی سربرآوردند تا پدیده‌های انسانی و اجتماعی فهم شده و از زمینه‌های خود نگسلند، روش‌شناسی نوینی نیز مورد توجه قرار گرفت. به‌جای تقسیم جهان به امر عینی و امر ذهنی، گفتمانی بودن همه کنش‌ها و رفتارها مطرح شد. برای فهم تحولات اجتماعی می‌بایست این تحولات به‌عنوان بخشی از یک چهارچوب گسترده معانی تصور می‌شدند. بر این مبنا دیگر یک تکه سنگ در تمام موقعیت‌ها یک تکه سنگ نبود؛ بلکه بنا به زمینه اجتماعی و تاریخی‌اش، گاه آجری برای ساخت یک خانه، زمانی یک پرتابه در جنگ و موقعی یک اثر باستانی ارزشمند بود (مارش و استوکر، ۱۳۹۳: ۲۰۱). این‌گونه است که جهان‌پلورالیستی هویت‌ها و معانی زاده می‌شود. سربرآوردن نسبی‌گرایی حقوق بشر در مقابل جهان‌شمولی این حقوق، به‌لحاظ نظری مرهون منطق هرمنوتیکی و روش‌شناسی پلورالیستی است؛ چراکه برداشت غالب از جهان‌شمولی حقوق بشر حکایت از مطلق‌انگاری داشت. طیف‌های مختلف در رویکرد نسبی‌گرایی حقوق بشر برآمده از مواجهه همان منطق و روش‌شناسی با این مطلق‌انگاری بوده است. «نسبیت انسان‌شناختی»^۱ قائل به آن است که اگرچه کثر فرهنگ‌ها به رسمیت شناخته شده، اما نظر به آنکه انسان حقیقتی مشترک است، امکان وجود حقایقی فرافرنگی و مشترک مردود نیست. «نسبیت معرفت‌شناختی»^۲ به‌عنوان گونه دیگری از نسبی‌گرایی با محوریت صدق و توجیه مدعی است نظام‌های اخلاقی متفاوت همگی می‌توانند صادق و موجه باشند (حسینی، ۱۳۸۱: ۶۲-۶۳). بر این اساس، هیچ گزاره اخلاقی و حقوقی تا ابد حقیقت محسوب نمی‌شود و ضابطه معتبری وجود ندارد که در سطح معرفت‌شناسی، ذهن را قادر به تمایز گزاره‌های درست و نادرست نماید. از این زاویه، هیچ فرهنگی برتر از دیگران نیست (Dellavalle, 2010: 776-777). گونه سوم «نسبیت فرهنگی»^۳ به‌مثابه مفهومی مردم‌شناسانه و جامعه‌شناسانه است. بر این اساس، فرهنگ‌ها مجموعه‌هایی متفاوت از اولویت‌ها، اصول اخلاقی و ارزشیابی‌ها هستند که وفق آن‌ها نمی‌توان اصول حقوق بشر را قابل پذیرش در هر زمان و مکانی دانست (Shestack, 1998: 232). ارزش‌ها متناسب با جامعه‌ای است که فرد در آن پرورش یافته و هر کشور با در نظر گرفتن ویژگی‌های فرهنگی خود، تعریفی اختصاصی از موازین حقوق بشر ارائه می‌دهد (جاوید، ۱۳۸۶: ۸۱). به این ترتیب، مقتضیات فرهنگی و... در تعیین حقوق بشر نقشی بسزا دارند. از میان سه طیف مزبور از نسبی‌گرایی

است. در نتیجه امروزه سه نحوه تفکر قابل تفکیک است: نحوه تفکر دلیل‌یاب، نحوه تفکر علت‌یاب و نحوه تفکر معنایاب (سروش، ۱۳۷۷: ۹۲).

1. Anthropological Relativism.
2. Epistemological / Moral Relativism.
3. Cultural Relativism.

حقوق بشر در اندیشه غربی، دولت‌های اسلامی صرفاً طیف سوم را در رویه بین‌المللی خود به‌کارگرفته‌اند.

در مجموع، ظهور دورهیافت جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر، ناشی از وجود مکاتب غنی در این حوزه بوده و لذا رویکرد غربی، تنها گفتمان موجود در این زمینه نیست. رویکرد اسلامی به حقوق بشر از جمله این گفتمان‌ها است که حسب جهان‌بینی اسلامی، رویکردی جهان‌شمول به‌شمار می‌رود. دعوت اسلام به ملت یا قوم خاصی محدود نیست. برخی از آیات قرآن مجید که اوایل بعثت نازل شده‌اند، جنبه جهانی دارند: «همانا این قرآن تذکری برای تمام جهانیان است»^۱؛ یا «تورا نفرستادیم مگر آن که برای همه مردم بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده باشی»^۲؛ یا «ای مردم من فرستاده خدا بر همه شما هستم»^۳.

رویکرد اسلامی به ارکان نظریه جهان‌شمولی، رویکردی منحصر به فرد است. به این ترتیب که اولاً، هر انسانی واجد کرامتی تکوینی بوده و محترم است؛ لکن کرامت تکوینی لزوماً توأم با کرامت تشریحی نیست. کرامت تشریحی مادامی که به قوت خود باقی است که انسان اقدامی مجرمانه علیه بقای آن انجام ندهد. لذا در رویکرد اسلامی - به‌رغم نظریه غربی جهان‌شمولی - هر انسانی لزوماً در هر شرایطی از حرمت مطلق برخوردار نیست؛ و ثانیاً، به‌سبب برخورداری انسان از حرمت ذاتی، باید شرایط و نبایدهای معینی در مورد هر انسانی قابل اعمال است. با وجود این، انسان‌ها از کرامتی ارزشی و اکتسابی نیز بهره‌مند هستند و حسب تفاوت در استعدادها، دستاوردهای آن‌ها نیز متفاوت است؛ امری که موجب تفاوت افراد در برخی موقعیت‌های اجتماعی می‌شود.

۳-۱. قلمرو مفهوم انسان‌شناسی در اسلام و غرب

از مهم‌ترین علل اختلاف میان قواعد حقوق بشر غربی و اسلامی، تفسیر انسان در هر یک از دو مکتب است. فلسفه‌های انسان‌شناسی در غرب، نه تنها در برداشت از انسان اختلاف دارند، بلکه اغلب، انسان را تا حد «جانوری ناآگاه» و «دندانه‌های ماشین» مجبور جلوه می‌دهند (جعفری، ۱۳۸۸: ۹۱). برداشت‌های صورت‌گرفته از انسان در فلسفه غربی با منزلت انسان در دیدگاه الهی بیگانه است. از دیدگاه اسلامی، معنویت و انسانیت تفکیک‌ناپذیرند. هر چند انسان موجودی است آزاد و مختار، ولی دارای رسالت و غایتی است. هیچ کتابی به اندازه قرآن، انسان را تمجید ننموده

۱. قرآن کریم، تکویر: ۲۷: «ان هو الا ذکر للعالمین».

۲. قرآن کریم، سبأ: ۲۸: «و ما ارسلناک الا کافه للناس بشیراً و نذیراً».

۳. قرآن کریم، اعراف: ۱۵۸: «یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً».

است. بزرگ‌ترین تعبیر از نظر قائل بودن آزادی و اختیار برای انسان، جانشین خداوند بودن است.^۱ زیرا خداوند قسمتی از خلاقیتش را به انسان تفویض می‌نماید.^۲ همچنین کلید شناختن همه چیز به‌ویژه تعلیم داده شده است.^۳ حیثیت بشر بدون شناخت روح خدایی در وجود او ممکن نیست.^۴ اسلام از آن جهت برای ارزش‌های انسانی اصالت قائل است که برای خود انسان اصالت قائل است (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۸-۱۷). اگر انسان صرفاً یک ماده یا ماشین باشد، هرگز نمی‌تواند دارای شرافت، کرامت، تقدس و حیثیت ذاتی باشد.

تکیه‌گاه اسناد بین‌المللی حقوق بشر، کرامت ذاتی انسان است. اما از یک سو ذاتی بودن هر صفتی، در تعارض با فلسفه پسینی و حقوق خودساخته در تفکر غربی است و از سوی دیگر، انسان مولود فرهنگ غربی، موجودی ابزارگونه است. همین‌جاست که تناقضی آشکار میان اساس اسناد مزبور از یک طرف و ارزیابی انسان در فلسفه غرب از طرف دیگر نمایان می‌گردد. در رویکرد غربی «اعتقاد به علت‌غایی و هدفمندی طبیعت عقیده‌ای ارتجاعی تلقی می‌گردد. در فلسفه غرب تا آنجا که ممکن بوده به حیثیت ذاتی انسان لطمه وارد شده... آن‌گاه اعلامیه‌هایی درباره ارزش و مقام انسان و کرامت و حیثیت او تدوین گردیده است» (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۴۲-۱۳۷). لازم بود غرب ابتدا در تفسیر خود از انسان تجدیدنظر کند، آن‌گاه به صدور چنین اسنادی مبادرت نماید.

به این ترتیب، مورد قبول غرب از انسان‌شناسی که مبنای اسناد بین‌المللی قرار گرفته، نه تنها با مفهوم اسلامی آن تفاوت‌هایی بنیادی دارد، بلکه دچار تعارض مفهومی و تجربی نیز هست.

۲. مبانی نظری روشنفکری دینی در قضاوت میان حقوق بشر اسلامی و غربی

در سده اخیر جریانی فکری و عقیدتی در جوامع اسلامی شکل گرفته که ارائه قرائت‌های جدید از اسلام را و جهت‌گامت خویش قرار داده است. این جریان «روشنفکری دینی» یا «نواندیشی دینی» خوانده می‌شود.^۵ پیدایش روشنفکری دینی در جهان اسلام، به لحاظ نظری ریشه در رویارویی اسلام و مدرنیته داشت. این رویارویی منجر به بازخوردهای متفاوتی از جانب اندیشمندان اسلامی شد.

۱. قرآن کریم، بقره: ۳۰: «اتّٰی جاعلٌ فی الارض خلیفه» (من در روی زمین جانشینی قرار دادم).

۲. قرآن کریم، مؤنون: ۱۴: «فتبارک الله احسن الخالقین» (تبریک به خداوند که بهترین آفرینندگان است).

۳. قرآن کریم، بقره: ۳۱: «و علم آدم الاسماء کلّها» (کلیه نام‌ها را به آدم آموخت).

۴. قرآن کریم، حجر: ۲۹: «نفخَتْ فیهِ من روحی» (از روح خود در او دمیدم).

۵. جریان روشنفکری دینی ویژگی‌های قابل توجهی دارد: اولاً، این جریان لزوماً متکی بر تخصص در مورد مسائل دینی اظهار نظر نمی‌کند و یا اگر تخصص را لحاظ می‌نماید، صرفاً با داشتن صلاحیت علمی در یک بُعد از دین، به اظهار نظر در مورد همه ابعاد آن می‌پردازد؛ ثانیاً، از دیگر ویژگی‌های این جریان، تلازم با جنبش‌های اجتماعی است،

گروهی از اندیشمندان مسلمان از جمله علمای سنت‌گرا، در رویارویی با مدرنیته تمایل دارند انگاره‌های مدرن را به چالشی بنیادی کشند. گروه دیگر که تجددخواه به‌شمار می‌روند، تمامیت مدرنیته را به‌عنوان روش منحصر جهت بازسازی انگاره‌های اسلامی می‌پذیرند. در میانه این دو رویکرد، گروه سومی برآند عناصری از مدرنیته را که سازگار با عناصر پویای سنت است، به رسمیت شناسند. روشنفکری دینی همین رویکرد سوم است که تلاش می‌کند سنت دینی را با مدرنیته سازگار کند. پیدایش روشنفکری دینی ناشی از آن بوده که در وضعیت مدرن، اندیشمندان دین‌دار وارد گفت‌وگو با مدرنیته شده و از طریق عقل نقاد مدرن، سنت دینی را به چالش می‌کشند. آن‌گاه مدرنیته را به‌عنوان موضوع نقد در نظر گرفته و به مدد همان عقل نقاد مدرن، از مدرنیته فاصله می‌گیرد. نقد توأمان سنت و مدرنیته است که به روشنفکری دینی هویت می‌بخشد. در این تقسیم‌بندی سه‌گانه، جایگاهی برای مناسبات دیالکتیکی میان دین و مدرنیته در نظر گرفته می‌شود؛ از یک سو، کاستی‌ها و بحران‌های مدرنیته نمایان می‌شود و از سوی دیگر، دین امکان می‌یابد تا در مسیر انتقادی مدرنیته خود را بازسازی کند (پدرام، ۱۳۸۳: ۲۳-۲۲).

روشنفکری دینی به‌منظور سازگار نمودن سنت دینی و مدرنیته، از سویی قرائتی نوین از دین عرضه می‌دارد و از سوی دیگر با تجزیه مؤلفه‌های دنیای جدید، امور مطلوب آن را گزینش می‌نماید. قرائت‌های جدید از دین از آن جهت است که اولاً، دین سنتی و تحول‌نیافته پاسخگوی نیازهای جامعه نیست و ثانیاً، اصل دین حق است و آن را حفظ باید کرد. لذا تلاش بر ارائه خوانشی است که هم گوهر دین در آن ملحوظ باشد و هم با دنیای مدرن کمترین تعارض را داشته باشد (هاشمی، ۱۳۹۶: ۳۳۸-۳۳۷). این روش‌شناسی روشنفکری دینی تا اندازه‌ای واکنشی است به روش‌شناسی روشنفکران غربی. آن‌گونه که ادوارد سعید می‌گوید، روشنفکران آکادمیک آمریکایی و انگلیسی به‌گونه‌ای تقلیل‌گرایانه از اسلام سخن به میان می‌آورند که می‌توان پیشاپیش در مورد سازش‌ناپذیری آن با حقوق بشر قضاوت کرد (سعید، ۱۳۹۵: ۶۹). در مقابل، روشنفکران دینی می‌کوشند به هر روش

به‌گونه‌ای که یا از این جنبش‌ها تأثیرپذیرند و یا بر آن‌ها تأثیرگذارند. در نتیجه به‌عنوان جریان‌های اجتماعی سیاسی جلوه‌گر شده و حمایت اقشار و توده‌های مردم را به خود جلب می‌کنند. این امر مآلاً و به‌طور ناخواسته موجب تحوّل جریان روشنفکری دینی از یک جریان فکری مبتنی بر خواص متخصص به جریانی صرفاً سیاسی خواهد شد؛ ثالثاً، ویژگی دیگر این جریان، اختلاط مفاهیم دینی و غیردینی است؛ به‌گونه‌ای که مرزهای میان دین و مکاتب غیردینی غربی را نادیده انگاشته و در مواردی عناصری از تفکر غربی را با دین و مذهب درهم می‌آمیزد؛ تا آنجا که این ویژگی منجر به بروز نوعی التقاط در اندیشه و مبانی فکری این جریان شده است.

ممکن، از سازش‌پذیری حمایت نمایند؛ اما در فرایند این تحلیل - حداقل در حوزه حقوق بشر - وام‌دار مبانی معرفتی غربی شده‌اند.

رویکرد روشنفکری دینی نسبت به ارکان نظریه جهان‌شمولی حقوق بشر حکایت از آن دارد که اولاً، هر انسانی در هر شرایطی محترم است و رویکرد مزبور از این زاویه منطبق بر نظریه غربی جهان‌شمولی است؛ و ثانیاً، محترم بودن هر انسان لزوماً سبب تحقق بایدها و نبایدهای معینی در مورد وی نمی‌شود و از جهاتی چون نیازهای زمان می‌توان قائل به نسبت بایدها و نبایدها شد. روشنفکری از این زاویه در تقابل با نظریه غربی جهان‌شمولی قرار می‌گیرد. به طور کلی، روشنفکری دینی می‌کوشد تا بر مبنای سه پیش‌فرض محدودیت خرد انسانی، نسبت احکام شرعی و تفکیک دین از شریعت، قواعد فقهی اسلام را به چالش کشیده و برتری قواعد حقوق بشری بر آن‌ها را تبیین نماید.

۲-۱. محدودیت عقل انسانی در اجتهاد

گفتمان حقوق بشر غربی هیچ‌گونه محدودیتی برای عقل متصور نیست. روشنفکری دینی نیز در ادامه گفتمان غربی معتقد است «مهم‌ترین مبنای معرفت‌شناختی، دین‌شناختی و انسان‌شناختی اسلام تاریخی، محدودیت عقل انسانی است ... نتیجه منطقی چنین اصلی، انحصار عملی شناخت عدالت و ظلم در بیانات شارع مقدس است ... اما باید دانست که قدرت عقل امروز به‌میزانی است که می‌تواند قرینه تصرف در ادله نقلی باشد» (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۲۱-۱۲۰). از این دیدگاه، ایستادگی در برابر اجتهاد عقل‌پایه، به‌سود دین و دین‌داری نیست (بابایی، ۱۳۹۷: ۲۳).

روشنفکری دینی، رهیافت عقل‌محورانه خود را وام‌دار جهان‌مدرن و عقلانیت مدرن است. مدرنیته نظامی عقلی است که در آن بشر محور همه‌چیز است و بشر همه‌چیز را برای خود می‌سازد و در همه‌چیز برای خود تصرف می‌کند. به‌واقع، بشر در این دوره به همه‌چیز صورت بشری می‌دهد. انسان‌محوری در این دوران واجد دو معیار است: نخست، یک جهان‌بینی غیرمذهبی یا ضد‌مذهبی که معمولاً مبتنی است بر اعتقاد به توانمندی انسان برای خودتعالی‌بخشی و خودبه‌سازی و دوم، مفهوم انسان به‌مثابه موجودی مستقل (داوری، ۱۳۵۹: ۱۸). این انگاره روشنفکری دینی که عقل امروز می‌تواند قرینه تصرف در ادله نقلی باشد، ناشی از همین توانمندی انسان و استقلال او در عقلانیت مدرن است.

عقلانیتی که روشنفکری دینی در پرتو مدرنیته می‌جوید، در جوامع اسلامی مواجه با مانعی جدی است: سنت مذهبی که بر یک عقلانیت استعلایی و مستقل از انسان مبتنی است. از زاویه چنین سنتی، ملاکی خارج از سنت برای تأیید اعتبار آن وجود نداشته و سنت مذهبی باید بدون پرسش

مورد تبعیت قرار گیرد. در نتیجه هیچ انگاره‌ای خارج از این سنت، مجاز به آمیزش با اسلام نیست (آبادیان، ۱۳۷۴: ۴۳). برای گریز از چنین مانعی است که روشنفکران غربی، شعار جدایی دین از سیاست سر می‌دهند تا تکیه بر خرد خود به جای وحی را با فراغت از آموزه‌های سنت مذهبی درپیش گرفته و به‌زعم خود سیاست و جامعه را تدبیر کنند. در این راستا گروهی از روشنفکران سکولار در ایران، همچون میرزاملکم خان، آخوندزاده و طالبوف که از جدایی دین و سیاست دم می‌زدند، بر عقلانیت مدرن متکی بودند (خاکی قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۲۸). روشنفکری عقل‌گرا در غرب، به‌لحاظ نسبی که با میراث فرهنگی و تاریخی خود داشت، در آن دیار راهگشا شد؛ اما چنین جریانی در جوامع اسلامی از جمله ایران، سنخیتی با روح فرهنگ و تمدن سنتی و دینی این سرزمین‌ها نداشت (آل احمد، ۱۳۸۷: ۲۰). خرد خوداتکایی را که اندیشمندان مدرن، به‌منزله روح مدرنیته تلقی می‌کرد، برای بسیاری از اندیشمندان اسلامی معاصر، بی‌سابقه و نو نبود.

در تاریخ تحولات کلام اسلامی، معتزله به‌مثابه یکی از نیرومندترین نحله‌های کلامی، مقولاتی از خرد را برای بازتعریف مفاهیمی چون جبر و اختیار، خیر و شر و عدالت به‌کار می‌گرفت. اساس اندیشه معتزله آن است که خیر و شر از طریق خرد انسانی قابل تمیز است. معتزله بر صبغه عقلانی امر قدسی تأکید ورزیده و چنین استدلال می‌کند که خداوند انسان را آفریده و با اعطای خرد به وی، او را در انتخاب‌ها آزاد می‌گذارد. پاداش و جزای الهی برای افعال انسان نیز از دیدگاه معتزله از آن‌رو است که افعال انسان ناشی از انتخاب و خرد او است. در نتیجه عقل ملاک ارزش و ضدارزش است (داوری، ۱۳۵۹: ۳۰۸-۳۰۰). تاریخ تحولات فقه اسلامی نیز در شاخه شیعه مبین آن است که در میان دو مکتب فقهی اخباری و اصولی، مکتب اصولی از خرد بهره می‌گیرد. این مکتب نه‌تنها عقل را همتای کتاب، سنت و اجماع، دلیلی برای استنباط احکام دین می‌شمارد، ادله دیگر را نیز با ابزار عقل واکاوی می‌نماید. به‌بیان دیگر، احکام شریعت را از طریق استدلال عقلانی از قرآن و سنت اخذ و استنباط کرده و عقل را در استنباط حسن و قبح اشیا حجت می‌داند (دوانی، ۱۳۶۲: ۷۴). تاریخ تحولات فلسفه اسلامی نیز دو مکتب فلسفی مشاء (به‌نماینده ابن‌سینا) و اشراق (به‌نماینده شهاب‌الدین سهروردی) را در مقابل یکدیگر نمایان ساخته است که هر دو در مراتبی متفاوت، خرد یونانی را در فلسفه اسلامی به‌کار گیرند. چنین جایگاهی برای عقل در علوم مختلف اسلامی نمی‌تواند توجیه‌کننده انگاره روشنفکری دینی در خصوص محدودیت عقل انسانی در اسلام باشد. با این وجود، درون‌مایه عقلانی مکاتب معتزلی، اصولی، مشاء و اشراق، اگرچه پویایی عقلانی اسلام در مقایسه با سایر سنت‌ها و ادیان از جمله مسیحیت را برجسته می‌سازد، اما پویایی مزبور در خلال تاریخ، بنا به دلایلی از جمله ظهور اخباری‌گری، تضعیف شده است. محمدامین استرآبادی

بنیان‌گذار این فرقه، استدلال می‌کند که قرآن صرفاً برای کسانی که خطاب آن قرار گرفته‌اند (ائمه اطهار) حجت است. اجماع علما را نیز از این جهت که آورده اهل سنت است، مردود می‌شمارد. وی نهایتاً تمسک به عقل را متابعت از متکلمین، فلاسفه و منطقیین می‌داند و این‌گونه قرآن، اجماع و عقل را از منابع استنباط احکام کنار می‌نهد (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۰۷). تکیه صرف بر سنت (احادیث) در میان اخباریون، به تدریج این منبع را دچار رکود و بحران کرد؛ به‌ویژه اینکه این دوران مصادف با ورود سیل آسای افکار و اندیشه‌های جدید اروپا به ایران بود (خسروشاهین، ۲۰۱۸: ۷). انتقاد روشنفکری دینی مبنی بر «انحصار عملی شناخت عدالت و ظلم در بیانات شارع مقدس» و «ایستادگی در برابر اجتهاد عقل‌پایه»، بر فقهی که حدود دو قرن تحت سیطره اخباری‌گری بوده وارد است؛ اما در پرتو جایگاه پیش‌گفته عقل در علوم مختلف اسلامی و احیای آن عقلانیت در دوره پسااخباری‌گری چنین فرضی را باید از ذهن زدود.

در مقام احیای عقلانیت کلامی، اصولی و فلسفی در جهان اسلام بود که در دوره مدرن، تلاش‌هایی از جانب اندیشمندانی چون جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده صورت گرفت تا با عنایت به سنت معتزلی و نظریات سیاسی و اجتماعی مدرن، عقلانیت اسلامی تجدید حیات یابد. چنین تلاشی احیای اسلامی تعبیر شده است که معلول تمایل بسیاری جوامع اسلامی به مدرن شدن، در چهارچوبی مذهبی و سازگار با فرهنگ بومی بوده است (پدرام، ۱۳۸۳: ۴۳). در حوزه فقهی نیز نائینی در سنت اصولی و اجتهادی خود، بنیان‌های انسان‌شناسی اخباری‌گری را برهم زده است. با نظریه نائینی، دو تحول مهم در اندیشه سیاسی شیعه صورت می‌گیرد: نخست، عبور از اخباری‌گری و تثبیت در وضعیت فقه اصولی؛ و دوم، پویایی دستگاه اجتهادی شیعی تا سرحد به‌رسمیت شناختن پیدایش جهان جدید در این منظومه فکری و فقهی (فیرحی، ۱۳۹۴: ۲۴۶-۲۴۴). این‌گونه شد که جهان تشیع حداقل در ایران، در آستانه قرن بیستم میلادی، در مقایسه با مصر یا ترکیه، به مکتبی فقهی - اصولی مجهز می‌شود که وصف بارز آن عقلانیت است. به‌لحاظ تاریخ سیاسی نیز رویکرد عقلانی علمای اصولی، به‌اندازه کافی آن‌ها را برای سازگاری با مطالباتی چون حقوق بشر، حاکمیت قانون و برپایی نظام مشروطه مهیا می‌کند (آبادیان، ۱۳۷۴: ۳۶).

این مرور اجمالی، نشان می‌دهد که رویکرد عقل‌محور روشنفکری دینی از دو جهت اقتضانات فرهنگ بومی را ملحوظ نداشته است: نخست آنکه مبانی عقلانیت را از مدرنیته به‌عنوان برهه‌ای از فرهنگ و اندیشه غرب وام گرفته است؛ و دوم آنکه این متاع عاریتی را در پرتو دوران پویایی و شکوفایی سنت مذهبی خود واکاوی ننموده و در پرتو رکود استثنایی دورانی قهقریایی و منحط به ارزیابی نشسته است.

۲-۲. نسبیّت حکم شرعی بنا به نیازهای زمان

بحث از نسبت حکم شرعی با نیازهای زمان همواره از انتقادات وارده به دستگاه اجتهادی اسلام بوده است تا وصف جهان‌شمولی را از قواعد و مقررات اسلامی بزدايد. وفق اندیشه روشنفکری دینی، از مبانی معرفت‌شناختی و دین‌شناختی اسلام تاریخی، امکان وضع قوانین ثابت و لاینفکیر است. از این دیدگاه، پای مقتضیات زمان و مکان را پیش کشیدن یعنی پذیرش موقت بودن حکم شرعی (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۴۶-۱۲۱). یکی از مبانی نسبیّت حکم شرعی در نگرش روشنفکری دینی آن است که فهم بشر از مفاد وحی کمال می‌پذیرد و آنچه ثابت می‌ماند خود شریعت است. معرفت دینی یا فهم انسان از دین، محدود به زمان و ناکامل است. قدسی و ثابت بودن شریعت، قدسی و ثابت بودن فهم آن را ایجاب نمی‌کند (سروش، ۱۳۷۱: ۹۹-۹۰). مبنای دیگر نسبیّت حکم شرعی و حقوق بشر از دیدگاه روشنفکری دینی، آن است که تحقق عملی حقوق انسان‌ها در آموزه‌های دینی، باید در پرتو ظرف زمانی و مکانی خاص مورد توجه قرار گیرد. به‌طور مثال برابری زن و مرد در بهره‌مندی از حقوق انسانی در آموزه‌های دینی تصریح شده است. اما از آنجا که تحقق عینی این اصل، در جامعه عربی مخاطب وحی، با توجه به محدودیت‌های فرهنگی موجود، ناممکن بود، مقررات شریعت درباره زن، با عنایت به این محدودیت‌ها وضع و اجرا شده‌اند (پیمان، ۱۳۸۴: ۲۵۵). از این دیدگاه، تدریج در تشریح بر درک حکیمانه زندگی بشر مبتنی است. شریعت باید به اقتضای طبیعت بشر باشد و چون تغییر خلق و خو امری تدریجی است، شریعت هم باید با رعایت آن امر تدریجی تبیین شود. تشریح دفعی در آغاز بعثت که هنوز روحیات جاهلی در میان تازه‌مسلمانان رسوخ داشت، سبب طرد آیین جدید می‌شد (سروش محلاتی، ۱۳۹۵: ۱۱). این دو مبنای خوبی نشان می‌دهد که نسبیّت حکم شرعی بنا به نیازهای زمان در اندیشه روشنفکری دینی نیز برآمد رویارویی اسلام و مدرنیته بوده است.

عمده‌ترین چالش در بازنمایی روشنفکری دینی از رویارویی مورد بحث آن است که غرب و به‌ویژه دوران مدرن به‌عنوان معیار در نظر گرفته شده و دگربودگی اسلام بر اساس فاصله آن از غرب تصور و تعریف می‌شود. پیامد چنین مفروضی، روی آوردن به نظریات نوسازی در جهان اسلام جهت برون‌رفت از بحران رویارویی است؛ چراکه مدرنیته تنها نمایانگر ویژگی‌های مثبت تلقی شده، حال آنکه سنت کلاً حامل ویژگی‌های منفی است. آنچه در نظریه‌های نوسازی همواره محوریت دارد، این بدیهی‌پنداری است که همه جوامع تنها یک گزینه برای توسعه دارند که مبتنی بر الگوی نظام‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی اروپای غربی و آمریکای شمالی است (پدرام، ۱۳۸۳: ۴۶). این بدیهی‌انگاری تا اندازه‌ای برآمده از یک تأثیرپذیری تاریخی در دوره مدرن است. در مقایسه با

زمانی که فلسفه یونان باستان، کلام اسلامی را متأثر ساخت، تأثیرگذاری مدرنیته ژرف‌تر و گسترده‌تر بود. این تأثیرگذاری نه صرفاً بر ذهن اندیشمندان اسلامی که بر زندگی روزمره مسلمانان نیز بود. به‌ویژه آنکه مدرنیته به‌منزله ابزاری در دست قدرت‌های استعماری، خود را بر انگاره‌ها و نهادهای جوامع اسلامی تحمیل می‌کند (Kedouri, 1980: 2). برآمد این تأثیرپذیری آن است که روشنفکری دینی اگرچه از پایگاه دین و سنت، به طرح مسئله تجدد و مدرنیته می‌پردازد، اما نسبت به دین نیز نگاهی احیاگرانه و اصلاح‌طلبانه دارد. در این میانه گروهی از روشنفکران دینی همچون شریعتی، با نقد توأمان سنت و مدرنیته، قائل به پروتستانیزم و رنسانس اسلامی شده و از این طریق، راهکار میانه‌ای برای احیای مزبور ارائه نموده‌اند. معدودی همچون آل‌احمد نیز با رد هر گونه نوسازی، برآنند که آنچه باید از غرب گرفت، علوم انسانی و معارف و ارزش‌های فرهنگی نیست (خاکی قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۲۸-۱۲۱). طیفی همچون کدیور هم در ضرورت نوسازی تردید نکرده و جهت‌گیری این نوسازی را بر اساس همان بدیهی‌پنداری ترسیم نموده‌اند.

رویکرد نواندیشی دینی مبنی بر «تحقق عملی حقوق در ظرف زمانی و مکانی خاص» و «تدریج در تشریح» نیز نوعی تمهید مقدمه درون‌دینی برای فرایند نوسازی است. این انگاره از یک‌سو مبتنی بر تفکیک میان دین و شریعت است که به‌نوبه خود محل مناقشه است - و در ادامه بحث خواهد شد - و از سوی دیگر بر برهان خلف ناسازگار است؛ زیرا عملاً به این معنی است که اسلام محدودیت‌های اجتماعی زمان نزول وحی درباره حقوق زن و مرد را پذیرفته است. چنین برداشتی در مورد دینی مانند اسلام که در زمان نزول، با انقلاب در عرصه‌های اعتقادی، فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی، رسوم غیرانسانی عرب جاهلی مانند زنده‌به‌گور کردن دختران را منسوخ کرد، پذیرفته نیست.^۱

مهم‌ترین انتقاد وارده بر رویکرد روشنفکری دینی در خصوص نسبت حکم شرعی بنا به نیازهای زمان، نادیده‌گرفتن قابلیت انعطاف قوانین اسلامی است. امکان وضع قواعد ثابت و مبتنی بر فطرت در جهان‌بینی اسلامی، به‌آن‌معنا نیست که همه قوانین اسلامی لزوماً چنین وصفی دارند. در نظام اجتماعی اسلام، مجاری تغییر قواعد غیرثابت نیز پیش‌بینی شده است. قانون متغیر در این نظام حقوقی قانونی است که اسلام آن را به یک قانون ثابت وابسته نموده و همان قانون ثابت، تغییر این قانون متغیر را ایجاب می‌کند؛ نه اینکه تغییر به اراده شخص مجتهد باشد. به‌این ترتیب، تغییر قوانین اسلام از نوع نسخ نبوده و تغییراتی است که خود اسلام مجاز شمرده است (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۳).

۱. به‌نظر می‌رسد آموزه‌های دینی در تنظیم حقوق زن و مرد، طبیعت را در نظر گرفته و ایشان را همان‌گونه تفسیر و ارزیابی نموده که در آفرینش ارزیابی شده‌اند. امری که در سایر حوزه‌های حقوق بشر در اسلام نیز از جانب شارع مورد مذاقه قرار گرفته است.

چنین تغییری در حکم شارع با بقای موضوع آن به هیچ وجه صحیح و معقول نیست؛ زیرا نسبت هر حکمی به موضوع خود، همچون نسبت معلول به علت است و با بقای علت، زوال معلول عقلاً ممکن نخواهد بود. بنابراین تغییر هر حکم نسبت به موضوع خود، با تغییر در موضوع همراه است. تغییر مزبور می‌تواند از این مجاری صورت گیرد: (۱) تغییر ماهوی در موضوع حکم، نظیر استحاله در اشیای نجس؛ (۲) عارض شدن یکی از عناوین ثانویه همچون ضرورت و حرج و ضرر بر موضوع مانند وضویی که مستلزم مرض باشد؛ (۳) مزاحمت دو حکم در مقام امثال با فرض رجحان یکی بر دیگری، همچون تراحم و جوب تطهیر مسجد با وجوب نماز در فرض وسعت وقت؛ (۴) پایان موسم در احکام موسمی مانند کراهت پوشیدن جامه سیاه در زمان قیام سیاه‌جامگان؛ (۵) تغییر در مواردی که موضوع، متأثر از احکام ولایی و حکومتی قرار می‌گیرد، نظیر تحریم استفاده از برخی کالاها به سبب مصالح حکومت صالح؛ و (۶) زائل شدن علت در حکم منصوص‌العله؛ زیرا علت حکم همان موضوع اصلی آن است (منتظری، ۱۳۸۷: ۹۸-۱۰۲).

در مجموع روشنفکری دینی با تفسیری که از انعطاف شریعت در برابر مقتضیات زمان می‌نماید و با نقشی که برای عقل قائل است، به صورت نامحدودی قائل به تأویل تمام قواعد دینی ناسازگار با حقوق بشر غربی از طریق شریعت و در راستای مطابقت با حقوق مزبور است؛ امری که با هیچ‌یک از مجاری تغییر به رسمیت شناخته شده در نظام اجتهادی اسلام سازگاری ندارد.

۳-۲. تفکیک میان دین و شریعت

مطابق دیدگاه روشنفکری دینی، احراز نسبت میان اسلام و حقوق بشر نیازمند آن است که ضمن تفکیک میان دین و شریعت، یک‌بار نسبت میان دین اسلام و حقوق بشر واکاوی شود و بار دیگر همان واکاوی درباره شریعت اسلامی و حقوق بشر صورت گیرد. دین تنها جهان‌بینی توحیدی و ارزش‌های برخاسته از صفات الهی را دربرمی‌گیرد، اما شریعت، اگرچه از اصول و ارزش‌های دینی متأثر است، ولی به تناسب موقعیت‌های زمانی و مکانی وضع می‌شود. دغدغه روشنفکری آن است که عموماً شریعت و فقه، بخشی از دین تلقی می‌شوند. در نتیجه شریعت در جایگاه دین قرار می‌گیرد و ویژگی‌هایی چون ثبات و جهان‌شمولی در آن محقق می‌شود (پیمان، ۱۳۸۴: ۲۴۲). به این ترتیب، روشنفکری فرضیه تفکیک دین و شریعت را بلافاصله تبدیل به یک مفروض می‌کند. اما چون ارتباطی میان دین و شریعت پیدا می‌کند - و به سخن دیگر، صورت مسئله را به قوت خود باقی می‌بیند - موضوع را به نگرانی از جایگزینی شریعت به جای دین تعبیر می‌کند.

در رهیافت روشنفکری، منشأ تفکیک دین از شریعت در قرآن کریم است. قرآن دین را چنین تعریف می‌کند: «پس روی خود را با گرایش به حق‌پذیری به سوی این دین کن؛ همان شیوه آفرینشی

که خداوند انسان را برآن سرشت آفریده است»^۱ که مطابق آن، اساس دین بر طرز عمل خدایی (صبغة‌الله) استوار است. این دین واحد، تنها آیین مورد قبول خداوند است که آن را اسلام نام نهاده و همه ادیان الهی را تحت همین نام قرار داده است (پیمان، ۱۳۸۴: ۲۴۳). به‌عنوان نمونه تأکید می‌فرماید که پیامبران همگی پیرو یک دین بوده‌اند^۲ و دین نزد خدا تنها اسلام است^۳. جز این آیین از هر آیینی پیروی شود، مورد قبول قرار نمی‌گیرد^۴. اهل کتاب نیز دعوت می‌شوند که مشترکاتشان با مسلمانان را مبنای روابط متقابل قرار دهند^۵. به این ترتیب از دیدگاه روشنفکری، دین مفهومی جهان‌شمول است^۶ و پیامی جاودانه دارد.

۱. قرآن کریم، روم: ۳۰: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها...».
۲. قرآن کریم، بقره: ۱۳۶ و ۲۸۵: «قولوا امنا بالله و ما انزل الينا ... و ما اوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم و نحن له مسلمون» و «... و المومنون كل امن بالله و ملائكته و كتبه و رسله لا نفرق بين احد من رسله...».
۳. قرآن کریم، آل عمران: ۱۹: «ان الدين عند الله الاسلام...».
۴. قرآن کریم، آل عمران: آیه ۸۵: «و من يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه و هو في الآخرة من الخاسرين».
۵. قرآن کریم، آل عمران: ۶۴: «قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم الا نعبد الا الله و لا نشرك به شيئاً و لا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله...»
۶. این مطلب که دین مفهومی واحد است، در میان رویکرد بنیادگرا از اسلام نیز در کانون توجه قرار گرفته است. به‌عنوان نمونه در اندیشه مرتضی مطهری «میان پیامبران خدا اختلاف و نزاعی وجود ندارد... ولی این سخن به این معنی نیست که در هر زمانی چندین دین حق وجود دارد؛ ... بر عکس معنای این سخن این است که انسان باید همه پیامبران را قبول داشته باشد و بداند که پیامبران سابق مبشر پیامبران لاحق و پیامبران لاحق مصلح پیامبران سابق بوده‌اند. پس لازمه ایمان به همه پیامبران این است که در هر زمانی تسلیم شریعت همان پیامبری باشیم که دوره او است و قهراً لازم است در دوره ختمیه به آخرین دستورهایی که از جانب خدا به وسیله آخرین پیامبر رسیده عمل کنیم ... اگر گفته شود که مراد از اسلام خصوص دین ما نیست بلکه منظور تسلیم خدا شدن است، پاسخ این است که البته اسلام همان تسلیم است... ولی حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زمان شکل آن همان دین گران‌مایه‌ای است که به دست خاتم‌النبین ظهور یافته است و کلمه اسلام قهراً بر آن منطبق می‌گردد» (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۹۷-۳۰۰). بر این اساس کثرت ادیان را نمی‌توان کثرتی ذاتی تلقی نمود، بلکه کثرت مزبور کثرتی عرضی است و شرایع ابراهیمی در طول یکدیگرند نه در عرض یکدیگر. در تعالیم قرآنی، بشر صرفاً یک فطرت دارد که آن هم فطرت دینی است و آن دین هم اسلام است؛ اسلام هم یک حقیقت است از آدم تا خاتم. از این رو قرآن به ادیان قائل نیست به دین واحد منطبق بر فطرت قائل است. فطرت در این برداشت، گونه خاصی از آفرینش است که مختص انسان است. بنابراین دین فطرت‌مدار، راه و حقیقتی است در سرشت انسان؛ بدین ترتیب قرآن آنچه را نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و هر پیامبر برحق آورده است، دین تلقی نموده و نامش را اسلام می‌نهد. هرچه غیر از این حقیقت واحد، انحراف از دین و فطرت است (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۴). به این ترتیب اسلام‌شناسان بنیادگرا حتی شرایع ابراهیمی را متکثر و در عرض یکدیگر نمی‌شمرند. آنچه محل نزاع بنیادگرایان و روشنفکران دینی است، نسبت شریعت و تفکیک مطلق آن از دین است.

نواندیشی دینی در عین پابندی به پیام جاودانه وحی، معتقد است که در اسلام تاریخی، این پیام قدسی با عرف عصر نزول آمیخته شده است (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۴۱). مشابه این دیدگاه را می‌توان در نگرش اندیشمندان اهل سنت ملاحظه نمود.^۱ به‌واقع روشنفکری دینی در دو جهان تشیع و تسنن در لزوم تفکیک دین از شریعت^۲ اتفاق نظر دارند.

به نظر می‌رسد روشنفکری دینی در تفسیر آیات، صرفاً بعد اعتقادی فردی را مدنظر قرار داده و از ابعاد اجتماعی آیات غفلت نموده است. به‌عنوان نمونه در تفسیر آیه ۶۴ سوره آل‌عمران به عدم ضرورت دست‌کشیدن پیروان دیگر ادیان از شرایع خود اشاره می‌کند و ایشان را صرفاً مقید به آن می‌داند که خداوند را دایرمدار هستی بشناسند؛ یعنی در تحلیل آیه مزبور صرفاً توحید عملی فردی (جز خدا کسی را نپرستیم...) و توحید نظری (حول محوری مشترک گرد هم آییم...) را ملاک قرار می‌دهد. حال آنکه آیه شریفه به توحید عملی اجتماعی (برخی را از میان خود به اربابی انتخاب نکنیم...) نیز تصریح دارد. بسیاری از قواعد فقه، از جمله قاعده لاضرر و احکام مربوط به مضاربه

۱. وائل بن حلاق ضمن تبیین و تحلیل اندیشه شاطبی اشاره می‌کند که خداوند در فرایند نزول اسلام، اعراب را با توجه به واقعیات خاص زندگی‌شان خطاب قرار داد. همچنین وی به نقل از عشماوی بیان می‌کند که اسلام از درون یک جامعه خاص ظهور یافت و پاره‌ای از هنجارهای خود-همچون مجازات قطع ید برای سارق- را از این جامعه استخراج نمود. در نتیجه احکام شریعت پاره‌ای از قواعد خود را از عرف پیش از اسلام وام گرفته که بیانی از عرف و عادات بومی جامعه‌ای خاص هستند. عشماوی با تأیید تفکیک دین از شریعت معتقد است هر گروه و ملتی راه خاصی را متناسب با نیازهایش برمی‌گزیند تا در پرتو ایمان به خداوند زندگی کند. به‌همین دلیل علی‌رغم اینکه فقط یک دین وجود دارد، ولی شرایع به تناسب تفاوت‌های موجود میان جوامع، با هم تفاوت دارند. لذا شریعت با ترقی و اقتضانات متغیر زندگی کاملاً سازگار است (حلاق، ۱۳۹۳: ۳۳۲-۳۳۱).

۲. مطابق رهیافت مزبور، هر چند خداوند انسان‌ها را به دین واحدی فراخوانده و تأکید نموده که نزد وی جز همان آئین، دین دیگری پذیرفته نیست، اما در مورد شریعت بر تعدد و تنوع تصریح می‌کند: «برای هر یک از شما امت‌ها شریعت و راه روشنی قرار دادیم و اگر خدا می‌خواست شما را یک امت قرار می‌داد، ولی چنین خواست تا شما را به آنچه به هر یک از شما داده بیازماید» (قرآن کریم، مانده/۴۸: «... لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...»). این به‌معنای به رسمیت شناختن تنوع و تعدد شرایع است؛ درحالی‌که قرآن وقتی صحبت از دین می‌کند، آن را میان همه اهل کتاب واحد معرفی می‌نماید. ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص) همه بر دین واحد یعنی اسلام بوده‌اند (قرآن کریم، بقره/۱۳۶: قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ). در این برداشت، اختلاف مذاهب و شرایع نه تنها نکوهیده نیست که ناگزیر و پسندیده هم هست. زیرا مقررات و نظامات باید متناسب با زمان و مکان و توانایی‌های علمی و فنی و قدرت ابتکار باشد. به این ترتیب شرایع و فقه‌ها مقرراتی بومی‌اند و رنگ و بوی سرزمین و عصر خاصی را دارند (پیمان، ۱۳۸۴: ۲۴۴).

و منع ربا و حتی مباحث نوین و مستحدثه‌ای چون بانک‌داری و بیمه، جملگی در راستای برقراری عدالت اجتماعی مذکور در این آیه شریفه است؛ قواعدی که از منظر اسلام می‌تواند بخشی از حقوق عمومی همه انسان‌ها تلقی شود و اختصاص به قوم یا ملت خاص ندارد. لذا همه احکام شریعت اسلامی را نمی‌توان موقت و محدود به جامعه‌ای خاص دانست و ویژگی‌های دین از جمله جهان‌شمولی را در مورد آن مجرا ندانست. همان‌گونه که در بحث از نسبت جهان‌بینی و ایدئولوژی مطرح گردید، ایدئولوژی باید لزوماً مبتنی بر جهان‌بینی باشد. بر همین سیاق، کارکرد شریعت نیز به‌مثابه ایدئولوژی باید با ابتدای بر دین به‌عنوان جهان‌بینی فرض شود. لذا اینکه قواعد شریعت در مواردی واجد برخی اوصاف دین همچون جهان‌شمولی باشند، مردود نیست. به بیان دیگر، جهان‌بینی توحیدی بر قواعد ایدئولوژیک شریعت نیز سایه می‌افکند. اگرچه ممکن است حدود رابطه و نسبت میان دین و شریعت محل مناقشه باشد، اما نمی‌توان قائل به تفکیک دین و شریعت شد. به‌ویژه آنکه در مکتبی مانند اسلام برخلاف ادیانی همچون مسیحیت، دین و زندگی از یکدیگر جدا نیست.

در آیه شریفه مورد بحث، مهم‌ترین حوزه مشمول هم‌زیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان، توحید عملی اجتماعی است؛ حوزه‌ای که وجه تمایز دین و شریعت اسلام در مقایسه با ادیان ابراهیمی پیشین است. اساساً همان‌گونه که همواره به آخرین اراده مقنن باید عمل کرد، در مورد شرایع هم این قاعده جاری است و اسلام به‌عنوان آخرین دین مُنزل، آخرین اراده خداوند محسوب می‌شود. مضافاً اینکه «برخی را از میان خود به اربابی انتخاب نکنیم» به‌معنای آزادی اجتماعی است که به‌موجب آن هیچ‌کس در جامعه حق ندارد دیگری را بنده خود نموده و اختیار را از او سلب کند. چنین اصلی اگرچه به‌عنوان قاعده حاکم بر جامعه اسلامی - که اهل کتاب نیز در آن حضور دارند - بیان شده، اما نباید به‌بهانه تعلق به شریعت خاتم، آن را در میان پیروان سایر شرایع جاری ندانیم؛ چراکه جنبه عمومی، انسانی و جهان‌شمول دارد. لذا برخلاف مفروض روشنفکری، بسیاری احکام نظام حقوقی اسلام به‌ویژه در بُعد شریعت، فقه یا حقوق عمومی قابل اشاره هستند که اختصاص به جامعه خاص یا شریعت معین ندارند. حقوق بشری و بنیادین انسان‌ها از منظر اسلام را نیز نمی‌توان خارج از این منطق تفسیر نمود.

گذشته از این، برخی حقوق‌دانان جهان اسلام میان شریعت و حقوق اسلامی قائل به تفکیک شده‌اند. از نگاه ایشان حقوق اسلامی مفهومی است منبث از شریعت و فقه اسلام؛ یعنی ملهم از منابع اولیه حقوق اسلام (شریعت) از یک سو و منابع فرعی و روش‌شناسی مورد استفاده به‌منظور استنباط حقوق (فقه) از سوی دیگر. شریعت نظامی معنوی، مذهبی، اخلاقی و حقوقی است که

مبتنی بر دو منبع قرآن و سنت است. در نتیجه، شریعت الهام‌بخش جزئی از حقوق اسلامی است، نه همه آن. قرآن و سنت مستقیماً پاسخ‌گوی همه مسائل حقوقی پیش‌روی مسلمانان نیستند. در عوض حقوق اسلامی ابزارهایی همچون اصول استنباط را توسعه می‌دهد که فقه نامیده می‌شود. در نتیجه فقه الهام‌بخش جزء دیگری از حقوق اسلامی و مکمل شریعت است (Quraishi, 2008: 164). فقه ویژگی‌هایی متمایز از شریعت دارد: اولاً، تفسیر حقوق‌دان مسلمان از قرآن و سنت است، نه وضع‌شده از جانب خداوند؛ ثانیاً، ناشی از مباحثه میان علمای دین است؛ ثالثاً، مبتنی بر ایده جایز‌الخطا بودن انسان در تفسیر حقوق الهی است. لذا اگرچه در فقه، خطاپذیری مجتهد متصور است، اما در شریعت چنین فرضی وجود ندارد. با این وجود، حقوق اسلامی محدود به شریعت و فقه نیست. بخش دیگر حقوق اسلامی ملهم از سیاست است. قواعد سیاسی برای جامعه‌ای معین الزام‌آور است و برخلاف فقه، معمولاً برای همه اعضای آن جامعه یکسان است؛ تا آنجا که از منظر علمای اهل سنت، مقامات سیاسی متون الهی را تفسیر نمی‌کنند، بلکه هدف ایشان حفظ نظم عمومی است (Islam, 2014: 987-988). در نظر برخی اندیشمندان شیعه همچون فضل‌الله نوری، سیاست نیز بخشی از دین است، هم‌عرض شریعت (نوری، ۱۳۶۲: ۵۳) و در نظر برخی دیگر همچون محمدباقر صدر، سیاست بابتی از ابواب فقه است (صدر، ۱/۱۴۳۰: ۷۷) در ردیف عقود، ایقاعات و عبادات.

تفکیک شریعت و فقه از یکدیگر، در میان طیفی از اندیشمندان جهان اسلام، مؤید آن است که برخلاف تصور روشنفکری دینی، حتی اگر شریعت قیودی زمانی و مکانی داشته باشد، همه اجزاء حقوق اسلامی لزوماً از چنین قیودی تبعیت نمی‌کنند. به بیان دیگر در فقه اسلامی می‌توان مقرراتی فرازمانی و فرامکانی یافت. یعنی حداقل بخشی از حقوق اسلامی نیز مانند دین اسلام از ویژگی جهان‌شمولی برخوردار است. اهمیت این امر زمانی روشن می‌شود که بدانیم بسیاری از مقررات نظام حقوقی اسلام که از منظر روشنفکری دینی منافی حقوق بشر بین‌المللی تلقی می‌شوند، در پرتو آن بخش از حقوق اسلامی که ناشی از غیرشریعت است، قاعده‌سازی شده‌اند؛ به‌عنوان نمونه عدم اجرای حد بر مسلمان در مورد قذف غیرمسلمان، ممنوعیت دفن غیرمسلمان در قبرستان مسلمین، تفاوت دیه مسلمان و غیرمسلمان، لزوم شرط ایمان شاهد در اثبات دعاوی شیعیان، محرومیت زنان از منصب مرجعیت تقلید، لزوم تمکین زوجه از زوج و... همه این موارد ناشی از استنباط فقها (قلمرو فقه) بوده و در قرآن و سنت (قلمرو شریعت) تصریح نشده است.

نتیجه

پرسش اساسی نوشتار حاضر این بود که بر رویکرد روشنفکری دینی به حقوق بشر در پرتو مبانی اسلامی و در میانه دو رویکرد جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی چه انتقاداتی وارد است؟ در مقام پاسخ به این پرسش، یافته‌های مقاله از این قرار است:

۱. از آنجا که خاستگاه قواعد حقوق بشری، جهان‌شمولی و ایدئولوژی است، جهان‌بینی دینی - فلسفی اسلام مجموعه قواعد متفاوتی از حقوق بشر نسبت به جهان‌بینی فلسفی - علمی غرب مقرر می‌دارد؛
۲. روشنفکری دینی، تلاش می‌کند با صبغه‌ای از جهان‌بینی اسلامی به حقوق بشر ورود کند، اما چون رویکرد نظری خود را از خوانش غربی عاریه می‌گیرد و بر آن است تا مشکله حقوق بشر در جهان اسلام را با روش‌شناسی غربی حل کند، لاجرم در مرحله تجویز حقوق بشر وارد ساحت ایدئولوژی می‌شود. به این ترتیب، با تکیه بر وجه علمی جهان‌بینی غرب، نتیجه نهایی از جنس حقوق بشر غربی رقم می‌خورد؛ هرچند به دلیل بستر دینی این مناقشه نظری، در پرتو مفاهیم و ادبیات دینی استدلال می‌کند؛
۳. از مصادیق تأثیرگذاری جهان‌بینی غرب بر روشنفکری دینی، پررنگ شدن نقش فرد در ادبیات حقوق بشری این جریان است؛ به گونه‌ای که حقوق بشر را مجموعه‌ای از حقوق شهروندان تلقی می‌کند، در حالی که در جهان‌بینی اسلامی برخی از مصادیق حقوق بشر غربی اصولاً از مقوله حق نبوده و در زمره احکام و بعضاً تکلیف به‌شمار می‌آیند و برخی هم از واقعیت‌های عینی و فلسفی هستند؛
۴. روشنفکری دینی قرائت سنتی از دین را ناتوان از پاسخ‌گویی به نیازهای بشر معاصر می‌داند؛ لذا می‌کوشد با حفظ اصل دین، خوانشی از آن به‌دست دهد که با الزامات زندگی در دنیای مدرن سازگار باشد. در این مسیر، روشنفکری دینی از سه مفروض بهره می‌گیرد تا قواعد فقهی در حوزه حقوق بشر اسلامی را به چالش بکشد: نفی محدودیت خرد انسانی در منطق دین، تفکیک دین از شریعت و نسبیت احکام شرعی؛
۵. در خوانش مدرن‌گرای روشنفکری دینی، سه تحول عمده نظری روی می‌دهد: اولاً، منطق دینی ویژگی پیشینی خود را تا اندازه زیادی از دست می‌دهد؛ زیرا خرد انسانی چنانچه قادر به تصرف در احکام نقلی شود، بخشی بزرگ و احیاناً نامعلوم از امور دینی را به پیامدهای ناشی از سلطه نظریه تصویب واگذار می‌کند؛ ثانیاً، اصل دین، به پدیده‌ای انتزاعی با هاله‌ای از تقدس تبدیل می‌شود که عمدتاً ناظر به رابطه فردی دین‌باوران با خدا است؛ ثالثاً، وجه عینی و کاربردی دین، به

شرع فروکاسته که هر نسخه از آن می‌تواند مخصوص جامعه‌ای مشخص باشد. طبعاً در این صورت، عقل مدرن بشری می‌تواند شرع متناسب با امروز را هم با معیارهایی که لزوماً دینی نیست، تولید کند. پس از نیل به نسخه‌ای خودساخته از دین، روشنفکری کاستی‌های این نسخه را در پرتو یافته‌های حقوق بشر می‌جوید؛

۶. دین، سامانه‌ای جامع و به‌هم‌پیوسته از سه رکن اخلاق، اعتقادات و شریعات است و از ظرفیت کافی برای نقد و اصلاح درون‌گفتمانی هم برخوردار است. اظهارنظر اجتهادی در این منظومه جامع، مستلزم احاطه بر کل این دستگاه و شناخت ارتباط هریک از این اجزا با یکدیگر است تا تأثیر و تأثر قواعد آن بر یکدیگر روشن شود. لذا منطقی نیست که با در نظر گرفتن صرفاً یک جزء از این مجموعه، به استنباط قاعده پرداخته شود^۱؛

۷. کاستی‌های احتمالی در حوزه شریعات می‌تواند و باید، از طریق دو حوزه دیگر نقد و اصلاح شود، نه با ابتنا بر روش‌شناسی اندیشه غربی. عدم تحقق این امر، دلیل بر امتناع آن نیست. این راهکار به‌ویژه در خوانش شیعی از دین که خرد را به‌عنوان یکی از منابع فقه پذیرفته است، مصداق روشن پیدا می‌کند^۲؛

۸. بزرگ‌ترین ضعف روشی روشنفکری دینی آن است که حقوق بشر غربی را حقیقتی مسلم فرض نموده و حقوق بشر اسلامی را در مقایسه با آن ارزیابی می‌کند؛ در این ارزیابی با مبانی مدرنیته، همچون محدودیت عقل انسانی در اجتهاد اسلامی، به نقد حقوق بشر اسلامی پرداخته و هرآنچه را با آن مبانی سازگار نباشد، کاستی و نیازمند اصلاح تلقی می‌کند؛ مضافاً آنکه در مرحله مبانی، مقید به مدرنیته نیز نبوده و گاه بر اساس مبانی پست‌مدرن همچون نسبیت حکم شرعی بنا به نیازهای زمان، مبادرت به شناخت حقوق بشر و نقد حقوق بشر در اسلام می‌نماید؛

در مجموع روشنفکری دینی با تفسیری که از انعطاف دین و یا شریعت در برابر مقتضیات زمان می‌نماید و با نقشی که برای عقل قائل است، به‌صورت نامحدودی قائل به تأویل تمام قواعد دینی ناسازگار با حقوق بشر غربی از طریق تغییرپذیری شریعت و در راستای مطابقت با حقوق مزبور است؛ امری که در صورت تداوم، به دینی با شکل و ماهیت متفاوت می‌رسد.

۱. نمونه این عدم تخصص در تفکیک دین و شریعت توسط روشنفکری دینی و بار نمودن آثاری متمایز بر هریک، در بخش پایانی مقاله حاضر مورد نقد قرار گرفت.

۲. تفاوت شریعات امروز نسبت به احکام شرعی نیم قرن پیش از آن، یا تحول در متون درسی حوزه‌ها نسبت به همان دوره، بهترین گواه در این زمینه است.

منابع

فارسی

- ابوسعیدی، مهدی (۱۳۴۳)، حقوق بشر و سیر تکامل آن در غرب، چاپ اول، تهران: آسیا.
- انصاری، باقر (۱۳۹۲)، «نسبی‌گرایی در حوزه حقوق بشر از نگاه تاریخی». دوفصلنامه علمی تخصصی سازمان بسیج اساتید، دوره ۳، شماره ۱.
- انصاری، محمدعلی (۱۴۱۵)، الموسوعه‌الفقهیه، جلد اول، چاپ اول، قم: مجمع‌الفکرالاسلامی.
- آبادیان، حسین (۱۳۷۴)، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، چاپ اول، تهران: نشرنی.
- آل‌احمد، سیدجلال (۱۳۸۷)، در خدمت و خیانت روشنفکران، چاپ اول، تهران: مجید.
- بابایی، رضا (۱۳۹۷)، دیانت و عقلانیت (جستارهایی در قلمرو دین‌پژوهی و آسیب‌شناسی دینی)، چاپ اول، تهران: آرما.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۳)، روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، چاپ دوم، تهران: گام‌نو.
- پیمان، حبیب‌الله (۱۳۸۴)، «اسلام و منشاء حقوق بشر»، در: مبانی نظری حقوق بشر، چاپ اول، قم: دانشگاه مفید.
- جاوید، محمدجواد (۱۳۸۶)، «حقوق بشر در عصر پسامدرن»، فصلنامه حقوق (مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران)، دوره ۳۷، شماره ۳.
- جاوید، محمدجواد (۱۳۸۸)، نظریه نسبیت در حقوق شهروندی، چاپ اول، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۸)، حقوق جهانی بشر، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- چان، جوزف (۱۳۸۳)، «روایت‌های موسع و مضیق حقوق بشر: درس‌هایی از بحث ارزش‌های آسیایی»، ترجمه: محمد کیوان‌فر، دو ماهنامه ناقد، شماره ۴.
- حسینی، سیداکبر (۱۳۸۱)، «اخلاق، محور گفت‌وگوی فرهنگ‌ها (نقدی بر نسبی‌گرایی فرهنگی)»، رواق اندیشه، شماره ۱۰.
- حسینی پویا، محبوبه‌سادات (۱۳۹۵)، «تعارض نسبی‌گرایی و جهان‌شمولی حقوق بشر در خاورمیانه و نقش حکومت‌های اقتدارگرا»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، دوره ۸۳، شماره ۱.
- حلاق، وائل (۱۳۹۳)، تاریخ تئوری‌های حقوقی اسلامی، ترجمه: محمد راسخ، چاپ سوم، تهران: نی.
- خاکی‌قراملکی، محمدرضا (۱۳۸۴)، «نگاهی کلی بر جریان‌های روشنفکری و علم‌دینی»، رواق اندیشه، شماره ۴۹.
- خسروشاهین، هادی (۲۰۱۸)، «رخوت و رونق سنت»، قابل دسترس در: گروه تلگرامی مطالعات سیاسی ایران (IranPoliticalStudies/Telegram-Cloud-Document-4578499567).
- داوری، رضا (۱۳۵۹)، فلسفه چیست، چاپ اول، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- دوانی، علی (۱۳۶۲)، وحیدبهبهانی، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.

- دهبانی‌پور، رضا و سیدباقر میرعباسی (۱۳۹۵)، «تغییر نظام سیاسی مصر در پرتو گفتمان جهانی شدن حقوق بشر»، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، دوره ۱۷، شماره ۱.
- ذاکریان، مهدی (۱۳۸۱)، حقوق بشر در هزاره جدید، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱)، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ اول، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲)، فربه‌تراز ایدئولوژی، چاپ اول، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، صراط‌های مستقیم، چاپ دوم، تهران: صراط.
- سروش محلاتی، محمد (۱۳۹۵)، دولت و اجرای شریعت، چاپ سوم، تهران: نی.
- سعید، ادوارد (۱۳۹۵)، نقش روشنفکر، ترجمه حمید عضدانلو، چاپ هفتم، تهران: نی.
- صدر، محمدباقر (۱۴۳۰ق)، مباحث الاصول، جلد اول، تقریر کاظم حسینی حائری، چاپ چهارم، قم: دارالبشیر.
- فیرحی، داود (۱۳۹۴)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، چاپ اول، تهران: سمت.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷)، حق الناس (اسلام و حقوق بشر)، چاپ اول، تهران: کویر.
- مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۹۳)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه: امیرمحمدحاجی‌یوسفی، چاپ اول، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مجاهدی، محمد مهدی (۱۳۸۴)، «نسبت دین و حقوق بشر در پرتو خوانش‌های سه‌گانه از اسلام: رهیافتی پلورالیستی»، در: مبانی نظری حقوق بشر، چاپ اول، قم: دانشگاه مفید.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، اسلام و نیازهای زمان، جلد اول، چاپ نوزدهم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، ده‌گفتار، چاپ چهاردهم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، عدل الهی، چاپ هفدهم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، فطرت، چاپ نهم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، گفتارهای معنوی، چاپ هشتم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۹)، مشخصات اسلام: مکتب، جهان بینی، ایدئولوژی، چاپ دوم، اهواز: انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه اهواز.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، نظام حقوق زن در اسلام، چاپ هجدهم، تهران: صدرا.
- ممتاز، جمشید (۱۳۷۷)، حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی، چاپ اول، تهران: دادگستر.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷)، مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر، چاپ اول، تهران: ارغوان دانش.
- موحد، محمدعلی (۱۳۹۲)، در هوای حق و عدالت، چاپ چهارم، تهران: کارنامه.
- موسوی میرکلانی، سیدطه (۱۳۹۷)، جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر: رهیافت اسلامی، چاپ اول، تهران: دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری.
- میرموسوی، سیدعلی و سیدصادق حقیقت (۱۳۸۸)، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، چاپ پنجم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نوری، فضل‌الله (۱۳۶۲)، لوائح، به کوشش هما رضوانی، چاپ اول، تهران: تاریخ ایران.

➤ هاشمی، محمدمنصور (۱۳۹۶). دین‌اندیشان متجدد (روشنفکری دینی از شریعتی تا ملیان). چاپ پنجم، تهران: کویر.

انگلیسی

- Dallmayer, Fred. (1993). **The other Heidegger**. First Edition. NewYork: Cornell University Press.
- Dellavalle, Sergio. (2010). "Beyond Particularism: Remarks on Some Resent Approaches to the Idea of a Universal Political and Legal Order". **The European Journal of International Law**. Vol. 21. No. 3. Pp.765-789.
- Hamilton, Peter. (1992). "The Enlightenment and the Birth of Social Science". In: **Hall and Gieben. Formations of Modernity**. First Edition. Cambridge: The Open University Press. Pp. 11-29.
- Islam, Samir. (2014). "The Negative Effects of Ill-Advised Legislation: The Curious Case of the Evolution of Anti-Shara Law Legislation into Anti-Foreign Law Legislation and the Impact on the CISG". **Howard Law Journal**. Vol. 57 (3). Pp.979-1031.
- Kabasakal Arat, Zehra F. (2008). "Human Rights Ideology and Dimensions of Power: A Radical Approach to the State, Property and Discrimination". **Human Rights Quarterly**. Vol. 30. No. 3. Pp.906-932.
- Kedourie, Elie. (1980). **Islam in the Modern World**. First Edition. London: Mansell.
- Quraishi, Asifa. (2008). "Who Says Shari'a Demands the Stoning of Women? A Description of Islamic Law and Constitutionalism". **Berkeley Journal of Middle East & Islamic Law**. Vol. 1. Pp.163-189.
- Sachedina, Abdulaziz. (1983). "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution". In: Esposito, John L. **Voices of Resurgence**. First Edition. NewYork: Oxford University Press.
- Shestack, Jerome J. (1998). "The Philosophic Foundations of Human Rights". **Human Rights Quarterly**. Vol. 20. Pp.201-234.
- Thompson, John B. (1996). "Tradition and Self in a Mediated World". In: Heelas, Lash and Morris. **Detraditionalization**. First Edition. Cambridge: Blackwell. Pp. 88-119.
- Vatimo, Gianni. (1988). **The End of Modernity**. First Edition. Cambridge: Polity Press.