

نگاهی به

نقد قرائت رسمی از دین

□ عبدالله نصری

کتاب «نقدی بر قرائت رسمی از دین» اثر آقای محمد مجتهد شبستری، دارای چهار بخش است که عبارتند از:

۱. بحران قرائت رسمی از دین؛

۲. مفاهیم سیاسی جدید و سنت اسلامی؛

۳. حقوق بشر؛

۴. قرائت انسانی از دین.

هر یک از بخش‌های فوق دارای چند فصل است که در لابلای آنها مولف به بیان دیدگاه‌های خود پرداخته است. صاحب این قلم بر بسیاری از مطالب ایشان نقدهایی دارد که در این گفتار به بررسی سه دیدگاه ایشان در باب قرائت‌پذیری دین، ناکارآمدی فقه (فصل اول از بخش اول) و حقوق بشر (بخش سوم) می‌پردازد و چنانچه مجال باشد دیدگاه‌های ایشان را در باب مسائل دیگری که در این کتاب مطرح شده در آینده نقد و بررسی خواهد کرد.

۱. قرائت‌پذیری دین

در بحث از قرائت‌ها و اینکه آیا در باب دین قرائت واحد داریم یا قرائت‌های کثیر، آقای شبستری اعتقاد به قرائت‌های گوناگون از دین دارند. ایشان قبل از آنکه به تحلیل دقیق مبانی فکری خود بپردازند به نقد دیدگاه مخالفان خود پرداخته‌اند. ایشان تفسیر خاصی از نظریه طرفداران قرائت‌ناپذیری دین دارند. به این بیان که آنها اصلاً به «قرائت از متون دینی» معتقد نیستند. حتی بر این اعتقادند که «متن خوانی را باید کنار گذاشت.» (ص ۳۶۷)

«مبانی فکری و فلسفی آن آقایان به قرائت متون دینی مربوط نیست. مبانی آنان عبارت است از توضیح و تشریح معرفتی که بر پایهٔ متافیزیک افلاطونی و ارسطویی

استوار است و یک معرفت انتولوژیک (وجودشناسانه) است. اینها در واقع می‌گویند پیامبر اسلام (ص) هم در رسالت خود بر همان معرفت وجودشناسانه تأکید کرده است. این تفکر چنان تفکری است که در فلسفه اسلامی وجود دارد. مفاهیم اصلی موجود در این مکتب از این قبیل است که مثلاً از خداوند به علت‌العلل یا واجب‌الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات تعبیر می‌شود و دین تجلی خداوند است. در نظر آنها وحی عبارت است از اتصال نبی با عقل فعال و مسائلی از این قبیل. این تفکر و این مفاهیم هیچ ربطی به مفهوم قرائت که در دنیای حاضر از آن سخن گفته می‌شود ندارد.» (ص ۳۶۷)

عبارات فوق دارای اشکالات بسیاری است:

اولاً: اصطلاح معرفت وجودشناسانه، اصطلاحی غلط است و هیچ متفکری آن را نقل نکرده است. در خود لفظ وجودشناسی و وجودشناسانه معرفت نهفته است و هیچ‌گاه اصطلاح معرفت صفت وجودشناسانه را پیدا نمی‌کند.

ثانیاً: اینکه مبانی فلسفی متفکری، افلاطونی و یا ارسطویی باشد هیچ ارتباطی به پذیرش قرائت واحد یا کثیر از متون دینی ندارد.

ثالثاً: اگر مراد از قرائت‌پذیری، فهم مفاهیم و گزاره‌های دینی باشد، اینکه کسی خدا را علت‌العلل یا واجب‌الوجود بداند و یا وحی را اتصال نفس نبی به عقل فعال بداند قطعاً قرائتی از دین را عرضه کرده است و این‌گونه نیست که «این مفاهیم هیچ ربطی به مفهوم قرائت که در دنیای حاضر از آن گفته می‌شود» نداشته باشد. به‌علاوه هر تفسیری که یک متفکر - چه دیروز و چه امروز - از این مفاهیم دینی ارائه



تفکیر و قرائت رسمی از دین

دهد طبق نظر امثال آقای شبستری خود نوعی قرائت از آنهاست.

تعارض متافیزیک با متن خوانی

از نظر آقای شبستری میان متافیزیک - خواه افلاطونی و ارسطویی باشد یا صدراایی - با متن خوانی ناسازگاری وجود دارد.

«متن خوانی اگر هم بگوییم ریشه‌هایی در گذشته دارد فعلاً رویکرد فلسفی جدیدی است غیر از رویکرد فلسفی انتولوژیک. از آن‌گونه که در متافیزیک افلاطون و ارسطو بوده و آقایان هم با تغییرات و تکمیلاتی از آن تبعیت می‌کنند و در تفکر صدرالمآلهین به نام حکمت متعالیه بالاخره همان متافیزیک به گونه‌ای دیگر خودش را ظاهر کرده است.» (ص ۳۶۷)

علیرغم نظر ایشان متن خوانی هیچ تعارضی با متافیزیک ندارد. اگر کسی طرفدار افلاطون، ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا باشد به هنگام مواجهه با یک متن (خواه دینی و یا غیردینی) می‌کوشد تا به فهم آن نائل شود و چه بسا دیدگاه‌های فلسفی او در فهم وی از آن متن نیز مؤثر باشد. هیچ متفکر اسلامی حتی کسانی که گفته‌اند اسلام بیش از یک قرائت ندارد، هرگز منظورشان این نبوده که «متن خوانی را باید کنار گذاشت». مگر برای فهم یک متن می‌توان آن را کنار گذارد. به علاوه برای فهم و قرائت هرگونه متنی نمی‌توان از مبانی متافیزیکی صرف‌نظر کرد. به بیان طرفداران هرمنوتیک لازمه قرائت یک متن پذیرش یک سلسله پیش فرض‌های متافیزیکی است.

آقای شبستری فهم فیلسوفان اسلامی را وجودشناسانه و حتی تعبیر اسلام و وجودشناسانه را برای آنها به کار می‌برد. «مسئله ایمان در دین اسلام وجودشناسانه در حقیقت همان معرفت فلسفی آنتولوژیک به نظام هستی است.» (ص ۳۶۷)

آقای شبستری اصطلاحات فلسفی را درست به کار نمی‌برد. از جمله معانی آنتولوژیک، وجودشناسانه است که با این بیان عبارت آقای شبستری چنین می‌شود: معرفت فلسفی وجودشناسانه به نظام هستی. اندک تأملی غلط بودن عبارت فوق را آشکار می‌سازد.

پس از بیان مطلب فوق به فاصله چند سطر ایشان چنین می‌گوید:

«اما اسلام به عنوان یک قرائت، وجودشناسی فلسفی نیست.» (ص ۳۶۸)

شما که به قرائت‌های مختلف از اسلام معتقدید و حتی اسلام کسانی مانند ملاصدرا نسبت به دین اسلام را وجودشناسانه می‌دانید، به چه دلیل می‌گویید که اسلام به عنوان یک قرائت، وجودشناسی فلسفی نیست؟! اگر بناست که قرائت‌های متعدد از دین داشته باشیم، چرا نباید برخی قرائت و وجودشناسانه و فلسفی نسبت به دین داشته باشند؟ کسی می‌تواند چنین ادعایی داشته باشد که روش فهم متن و قواعد آن را بیان کرده باشد و این کاری است که هرگز آقای شبستری انجام نداده است.

البته ملاصدرا و بسیاری از فیلسوفان ما هرگز ادعا نکرده‌اند که همه ارکان دین را تفسیر فلسفی می‌کنند؟ آنها در مورد گزاره‌هایی از دین که جنبه فلسفی دارد به حق ادعا کرده‌اند که آنها را به کمک فلسفه می‌توان فهمید. آیا به فهم عمیق آیه زیر بدون پذیرش مبانی فلسفی می‌توان نائل شد؟!

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ

هیچ چیز در عالم نیست، جز آنکه منبع و خزانه آن در نزد ماست و ما جز به اندازه معلوم، آن را نازل نمی‌کنیم.»

حجر/ ۲۱

متفکرانی چون ملاصدرا مخالف معنای ظاهری آیات نبودند و تفسیرهای فلسفی خود را معنای باطنی آیات تلقی می‌کردند.

برخی از عارفان ما هم که تفسیرهای عرفانی از متونی چون قرآن کریم ارائه داده‌اند مخالفی با فهم ظاهری آیات نداشته‌اند، بلکه تفسیرهای عرفانی آنها مربوط به باطن قرآن کریم است. و تحلیل این بحث دامنه درازی دارد که در جای خود باید مورد بررسی قرار گیرد.



محتمل است و منطقاً هیچ مانعی برای آن وجود ندارد.»
(ص ۲۴۷)

آیا این‌گونه طرز فکر به هرج و مرج در معرفت‌شناسی و معرفت دینی منتهی نمی‌شود؟ آیا با این دیدگاه می‌توان طرز فکر کسی را که می‌گوید «باید دهان کسی را که از قرائت‌های متفاوت سخن می‌گوید خُرد کرد» محکوم نمود. چنین شخصی می‌تواند ادعا کند که چون هیچ قرائت قطعی‌الانطباق از متون دینی نداریم، قرائت من از دین چنین است.

زبان دین

آقای شبستری معتقد است که در فهم دین به‌ویژه اسلام باید به زبان آن توجه کرد. ایشان زبان دین را رمزی می‌داند، چنانکه می‌گوید:

«دین‌شناسی جدید عبارت است از شناختن دستگاه‌ها و نمادهای رمزی دینی. در دین‌شناسی جدید زبان دین زبان رمزی است. شناختن هر دین عبارت است از شناختن مجموعه رمزهای زبانی.

اسلام به‌عنوان یک قرائت در درجهٔ اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. براساس این دانش متون دینی به‌عنوان نهادهای رمزی مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود، خواه آن متن کتاب باشد یا هنر اسلامی و یا چیزهای دیگر.» (ص ۳۶۸)

یکی از مباحث مهم فلسفهٔ دین، زبان دین است و در زمینه زبان دین نیز نظریه‌های مختلفی ارائه شده که یکی از آنها رمزی بودن زبان دین است.

با وجود نظریه‌های مختلف هیچ‌گاه نمی‌توان ادعا کرد که «در دین‌شناسی جدید زبان دین، زبان رمزی است.» و در نتیجه زبان دین اسلام نیز رمزی است. برخی از این نظریه‌ها عبارتند از:

۱. گزاره‌های دینی واقع‌نما هستند.
۲. گزاره‌های دینی چیزی جز ابراز احساسات نیستند.
۳. گزاره‌های دینی نمادین و سمبلیک هستند.
۴. گزاره‌های دینی شعاعی و آیینی هستند.

۵. گزاره‌های دینی اسطوره‌ای هستند.

به‌علاوه به چه دلیل زبان متون دینی اسلام، رمزی است؟ چگونه می‌توان زبان قرآن را زبان رمزی دانست. کسانی هم که از زبان رمزی قرآن سخن گفته‌اند مرادشان این

صاحب این قلم هم ادعا نمی‌کند که بدون توجه به معانی ظاهری آیات، همهٔ آنها را می‌توان فلسفی یا عرفانی تفسیر کرد. هرچند برخی آیات جنبهٔ فلسفی دارد و برخی جنبهٔ عرفانی که فهم عمیق آنها جز به مدد فلسفه و عرفان میسر نیست.

دانش هرمنوتیک

آقای شبستری در بحث‌های خود به هرمنوتیک اشارهٔ بسیار دارند و از آن در جهت تبیین دیدگاه‌های خود بهره‌برداری می‌کنند.

«مسلمات دانش هرمنوتیک و دانش تاریخ (چه آقایان از این دانش‌ها خوششان بیاید و چه بدشان بیاید) به ما می‌گوید فهم و تفسیر هیچ متن دینی و بازسازی هیچ حادثهٔ تاریخی بدون پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها و انتظارات و علایق ممکن نیست.» (ص ۲۴۷)

ایشان مسلمات و ضروریات اسلامی را به بهانهٔ قرائت‌های مختلف در تردید قرار می‌دهند، اما برای هرمنوتیک، مسلمات قائل می‌شوند. کسی که می‌گوید «مگر در زیر این آسمان نبود دلیل عقلی یا فقهی غیرقابل نقص و ابرام هم داریم؟» (ص ۲۴۳) چگونه می‌تواند برای دانش هرمنوتیک و دانش تاریخ مسلمات قائل شود؟ آیا نه این است که در هرمنوتیک نیز با نحله‌های مختلف روبرو هستیم و یک دیدگاه ثابت و مورد قبول همهٔ فیلسوفان در مورد تفسیر متن نداریم؟! آقای شبستری مرتب از پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها و انتظارات و علایق برای تفسیر متون سخن می‌گویند بدون آنکه به سوالات مبنایی زیر پاسخی بدهند!

- آیا پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های ثابت داریم یا نه؟

- آیا متن به هرگونه انتظار و علایق خواننده و مفسر

پاسخ مثبت می‌گوید؟

- آیا ملاک و معیاری برای داوری و بررسی میان

فهم‌های مختلف داریم یا نه؟

- آیا نظریه قرائت‌پذیری خود قرائت‌پذیر نیست؟

- قرائت روشمند چه نوع قرائتی است؟

- ملاک روشمند بودن یک قرائت چیست؟

- آیا نسبت به هیچ یک از گزاره‌های دینی هیچ قرائت

قطعی نداریم؟ پاسخ ایشان به این سؤال مثبت است.

«از آنجا که در عالم انسان واقعیتی به‌نام قرائت

«قطعی‌الانطباق» نداریم و همهٔ قرائت‌ها «ظنی» و

«اجتهادی» است، همواره پیدایش قرائت‌های جدید



بوده که برخی از آیات قرآن به زبان رمز است، نه آنکه همه متن این دین رمزی باشد و باید به تفسیر رمزی آن پرداخت. ممکن است که یک اثر هنری رمزی باشد، اما یک متن دینی مانند قرآن که دارای ارکان سه‌گانه اعتقادات، اخلاق و احکام است و برای هدایت انسان‌ها نازل شده نمی‌تواند رمزی باشد. نمی‌توان قرآن را مانند یک تابلوی نقاشی یا یک قطعه شعر یا یک داستان مجموعه‌ای از نمادهای رمزی دانست. ایشان همچنین هیچ دلیلی بر این گفته خود ارائه نمی‌دهد که «اسلام به‌عنوان یک قرائت، از متون دینی توضیحی رمزگونه و نمادین به‌دست می‌دهد.» (ص ۳۶۸) به‌علاوه قرائت متن مربوط به خواننده و مفسر است نه خود اسلام. اسلام متن است، نه آنکه به‌عنوان یک قرائت مطرح شود.

از نظر هرمنوتیک این مفسر و خواننده است که قرائتی از متن را ارائه می‌دهد، چه آن قرائت مطابق با واقع باشد یا نباشد؟

پیام دین

از نظر آقای شبستری، مفسر دینی با قرائت متن دینی - که کتاب و سنت باشد - درمی‌یابد که پیام اصلی دین دعوت به خدا، معنویت، امید و معناداری است. و این نوع قرائت نیز در ابتدای ظهور اسلام وجود داشته و سپس اسلام فلسفی وارد میدان شده و قرائت واحد و متافیزیکی از دین ارائه داده است.

«اسلام به‌عنوان یک قرائت، از متون دینی توضیحی رمزگونه و نمادین به‌دست می‌دهد. البته در این قرائت که مؤمنانه هم هست، مفسر مومن متن را چنین می‌یابد که در مرکز این متن (کتاب و سنت) پیامی قرار دارد که از سوی خدا دعوت به معنویت و امید و معناداری می‌کند...» (ص ۳۶۸)

به چه دلیل پیام مرکزی این کتاب دعوت به معنویت و امید و معناداری است؟ آیا برای کشف این پیام باید به خود دین رجوع کرد یا از بیرون دین آن را مشخص کرد؟! از نظر هرمنوتیک با توجه به متن و تفسیر آن باید پیام‌های آن را آشکار ساخت و آقای شبستری مستندات خود از متن را ارائه نمی‌دهد. دعوت به معنویت زیرمجموعه توحید

است و توحید قرآنی بسیار فراتر از دعوت به معنویت است. به علاوه عدالت اجتماعی نیز یکی دیگر از پیام‌های مرکزی این متن است. متن، پیام‌های دیگری هم دارد که در

جای خود باید مورد بررسی قرار گیرد. البته علیرغم مطلب فوق، در مقاله‌های دیگر ایشان می‌پذیرند که پیام نخستین دین تنها عرفانی نبوده است.

«آن پیام نخستین که در کتاب و سنت عرضه شده تنها یک پیام عرفانی نبود. پیامی بود که جنبه‌های عرفانی، سیاسی و اجتماعی را با هم داشت. یعنی در آن پیام همان طور که از توحید سخن گفته می‌شد از عدالت اجتماعی هم سخن گفته می‌شد، البته به تبع توحید.» (ص ۳۷۸)

به هنگام ورود فلسفه به جهان اسلام، فیلسوفان اسلامی در مواجهه با متن سعی نکردند تا همه محتوای کتاب و سنت را فلسفی تفسیر کنند و یک اسلام فلسفی ارائه دهند. تلاش فیلسوفان ما - آنجا که وارد حوزه کلام شدند - دفاع عقلانی از دین بود و سخن حقشان هم این بود که برخی از مفاهیم دینی را جز به مدد بحث‌های فلسفی نمی‌توان به‌طور عمیق درک کرد.

قرائت ایمانی

آقای شبستری یک قرائت ایمانی از دین ارائه می‌دهد. و ایمان را هم عبارت از «تحولی جدید و تولدی جدید و دگرگونی در اعماق وجود انسان و پیدا کردن دل‌بستگی و اسپین جدید» می‌داند.

ایشان آثار ایمان را با تعریف آن خلط کرده‌اند. اینکه انسان حالات وجودی خاصی پیدا کند مانند آنکه با شنیدن آیات قرآنی اشک از چشمانش سرازیر شود یا با نگاه به آسمان حالت تحیر به او دست دهد و یا خشوع داشته باشد، همه از آثار ایمان است، نه تعریف ایمان. و این حالات نیز مربوط به نظام روحی و استحکام باورهای انسان است نه اعتقاد یا عدم اعتقاد به فلسفه. و این‌گونه هم نبوده که «فیلسوفان و متکلمان توجهی به این حالات» نشان نداده باشند. برخی از آنها مانند غزالی و سهروردی و ملاصدرا از چنین حالاتی برخوردار بودند، اما به‌درستی این حالات را در تعریف ایمان اخذ نکردند، چراکه معتقد بودند تعریف ایمان یک چیز است و آثار و حالات ناشی از آن چیز دیگری. برخی از متکلمان مسیحی که امروزه تحت تأثیر اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی به‌ویژه کرکگور قرار گرفته‌اند و توجه چندانی به تحلیل مفاهیم ندارند، ایمان را این‌گونه معنا می‌کنند. به‌علاوه آیا قرائت ایمانی، یکی از قرائت‌های

ممکن نیست؟ آیا نباید قرائت‌های دیگری مانند قرائت فلسفی یا کلامی و عرفانی را پذیرفت؟ اصلاً ایشان معتقدند



که طرفداران قرائت واحد هیچ اعتقادی به قرائت‌پذیری متون ندارند، چه رسد به آنکه از قرائت واحد یا کثیر سخن بگویند:

«ما دو جریان کاملاً متفاوت داریم. مسئله به این شکل نیست که یک جریان معتقد است که از اسلام یک قرائت وجود دارد و جریانی دیگر معتقد است که چند قرائت وجود دارد. اگر آن جریان که می‌گوید معتقد به قرائت واحد است به راستی به مسئله قرائت معتقد بود، بدون تردید نمی‌توانست دعوی قرائت واحد بکند... چون به قرائت معتقد بودن وارد عالم خاصی شدن و مبانی هرمنوتیک را قبول کردن است. اگر کسی این مبانی را قبول کرده باشد نمی‌تواند بگوید که یک قرائت واحد وجود دارد و کثرت قرائت در عالم دانش هرمنوتیک سخن روشنی است.» (ص ۳۶۹)

آقای شبستری برای هرمنوتیک مبانی زیر را مطرح می‌کند:

۱. پیش‌فهم یا پیش‌قرائت‌های مفسر؛
۲. علایق و انتظارات مفسر؛
۳. پرسش‌های مفسر از تاریخ؛
۴. شناسایی معنای مرکزی متن؛
۵. ترجمه متن در افق تاریخی مفسر.^(۱)

آیا طرفداران قرائت واحد معتقدند که ما برای فهم کتاب و سنت هیچ پیش‌فرضی نداریم؟ به علاوه هرمنوتیک به معنای تفسیر و تأویل مسئله‌ای نیست که امروزه مطرح باشد. همه تفاسیر عرفانی ما به گونه‌ای هرمنوتیک است. فقط امروزه هرمنوتیک به عنوان یک نوع نظام معرفت‌شناسی مستقل مطرح شده که دارای رویکردهای گوناگون است.

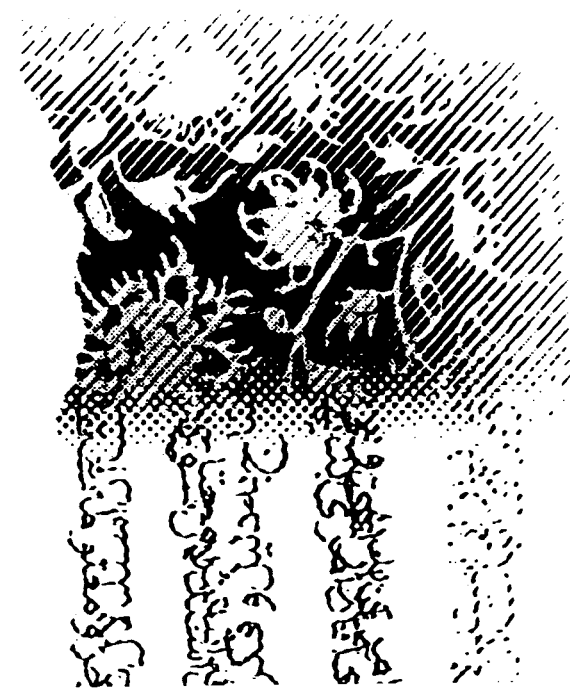
برای فهم قرآن باید مبانی یا پیش‌فرض‌های زیر را که اموری ثابت‌اند پذیرفت:

- قرآن کریم مصون از تحریف است؛
 - قرآن روشن و روشنگر است؛
 - کتابی جاودانه و برای هدایت بشر است؛
 - در دلالت خود استقلال دارد، یعنی در بیان مرادات خود صامت نیست؛
 - در فهم آن باید حجیت عقل و حجیت ظهور را پذیرفت.^(۲)
- مغالطه کنه و وجه

آقای شبستری و برخی دیگر از دین‌پژوهان معاصر جامعه ما دچار یک اشتباه اساسی شده‌اند. چه کسانی که از

قرائت واحد سخن می‌گویند و چه آنها که از قرائت‌های متکثر طرفداری می‌کنند دچار مغالطه «کنه و وجه» شده‌اند. به این معنا که اولاً توجه ندارند که دین دارای ارکان سه‌گانه اعتقادات و جهان‌بینی، اخلاق و احکام است و هر یک از این ارکان دارای اجزای بسیاری است که هر جزء آن را به صورت یک گزاره می‌توان بیان کرد. به بیان دیگر دین یک کل است که دارای هزاران گزاره است. و هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که درباره همه گزاره‌های آن می‌توان قرائت‌های متکثر داشت و در مورد هیچ گزاره‌ای قرائت واحد وجود ندارد. بسیاری از گزاره‌های دین مثل این گزاره‌ها که «خدا واحد است»، «نماز صبح دو رکعت است» قرائت‌های متکثر ندارد. اما برخی از گزاره‌های دینی به‌ویژه برخی از احکام فقهی با اختلاف آراء فقیهان روبروست و یا به اصطلاح تکثر قرائت دارد.

ثانیاً برخی از دین‌پژوهان میان فهم‌های عرضی و فهم‌های طولی تفاوت قائل نشده‌اند. گاه تکثر قرائت‌ها مربوط به فهم‌های طولی است. یعنی از یک گزاره واحد مثل خدا واحد است می‌توان فهم‌های طولی داشت. یک فرد عادی وحدانیت خدا را عددی تصور می‌کند، ولی یک فیلسوف صدرایی وحدت حق تعالی را حقه حقیقه می‌داند. این دو فهم یا قرائت نیز به قدرت ذهن فاعل شناسایی بستگی دارد. مغالطه کنه و وجه هم به این معناست که ویژگی‌های یک وجه خاص را به کل سرایت دهیم. اگر بنا شود که دین دارای وحدت حقیقی (نه اعتباری) و کل آن در معرض قرائت‌های متکثر باشد، به چه دلیل با مشکل دین‌های متعدد مواجه نخواهیم شد. بی‌توجهی به همین نکته موجب شده که آقای شبستری خطای دیگری را مرتکب شوند.



هنگامی که ایشان با این سؤال مواجه می‌شود که با وجود پذیرش قرائت‌های متفاوت از دین چگونه می‌توان وحدت دینداران را تضمین کرد، این‌گونه پاسخ می‌دهند:

«اگر منظور این باشد که بالاخره در عالم تدین، همه خودشان را به یک دین وابسته بدانند به طوری که در عین داشتن قرائت‌های مختلف، دین‌های متعدد در داخل یک دین به وجود بیاید، معنای معقولی است. این مسئله را وحدت متن مورد قرائت تضمین خواهد کرد. مثلاً در ایران وقتی همه دارندگان قرائت‌های مختلف به کتاب و سنت مراجعه می‌کنند و آن را متنی می‌دانند که باید به آن توجه کنند، همین رویکرد واحد همه آنها را تحت نام مسلمان بودن به یکدیگر وابسته نگاه می‌دارد.» (ص ۳۷۱)

آیا به صرف اینکه همه از متن واحدی برخوردار باشند و همه دارندگان قرائت‌های مختلف به کتاب و سنت رجوع می‌کنند می‌توان مسلمان بودن آنها را اثبات کرد؟ آیا ملاک التزام به یک دین صرفاً داشتن منبع مشترک است یا ملاک برخورداری از فهم‌های مشترک نسبت به آن منبع است؟! کلّ دین قرائت‌پذیر نیست. یعنی همه محتویات آن از تکرار قرائت برخوردار نمی‌باشد.

قرائت روشمند

آقای شبستری علیرغم برخی ادعاهای گزاف به این نکته اذعان دارند که هرگونه قرائتی از دین صحیح نیست، یعنی باید برخی از قرائت‌ها را غلط تلقی کرد:

«نظریه قرائت معتقد نیست که هر نوع قرائتی صحیح است. این نظریه می‌گوید اولاً، چون هر قرائتی بر یک سنسده مبانی و پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها مبتنی است، باید قطعاً در وهله اول در مبانی و پیش‌فهم‌های یک قرائت کننده، دقت کرد و دید که این پیش‌فهم‌ها تا چه حد از تیغ نقد به درستی بیرون می‌آید. و سپس قرائت کننده باید دلایل خودش را بیان کند که چرا چنین قرائتی می‌کند. یعنی صرف عرضه کردن پیش‌فهم‌ها کافی نیست، بلکه پس از آن باید دلایل درون‌دینی و دلایل بیرون‌دینی قرائتش را بیان کند. دیگران مجموع دلایل مقدماتی و نهایی وی را نقد می‌کنند و در صورتی که صاحب آن قرائت بتواند از آنها دفاع قابل قبول کند، می‌توانیم بگوییم که این شخص دارای یک نظریه قرائتی است. این قرائت یکی از قرائت‌های ممکن است، زیرا قرائتی روشمند است.» (ص ۳۷۳)

این سخن که قرائت از یک متن باید روشمند باشد

مطلب حقی است که هیچ‌کس با آن مخالف نیست، اما مشکل اساسی این است که ملاک روشمند بودن یک قرائت چیست؟ قرائت روشمند دارای چه اصول و ویژگی‌هایی است؟ متأسفانه ایشان هیچ‌گاه ویژگی‌های یک قرائت روشمند را مشخص نمی‌کنند. فقط به این نکته اشاره دارند که باید به زمینه (context) های یک متن (text) توجه داشت. این هم که گفته می‌شود باید مبانی و پیش‌فهم‌های یک قرائت‌کننده مورد نقد و بررسی قرار گیرد، مطلب درستی است که باید آن را پذیرفت. با این همه در عبارات فوق ایشان مطلبی را بیان می‌کنند که مشکل قرائت‌ها را حل نمی‌کند، چراکه قرائت روشمند نیز از نظر ایشان مشخص نمی‌کند که کدام قرائت حق است و کدام باطل؟! چه قرائتی درست است و چه قرائتی غلط؟! قرائت روشمند فقط نشانگر این است که آن هم یکی از قرائت‌های ممکن است. آیا می‌توان قرائت‌های صحیح متکثر داشت؟ در یک صورت می‌توان این مطلب را پذیرفت که قرائت‌های ما طولی باشد نه عرضی. همه قرائت‌های عرضی و متعارض با یکدیگر نمی‌توانند صحیح باشند. اینکه آقای شبستری از یک طرف از روشمند بودن قرائت‌ها و قرائت‌های درست سخن می‌گوید و از طرف دیگر قرائت روشمند را نیز یکی از قرائت‌های ممکن می‌داند و نمی‌تواند از یک قرائت روشمند واحد که صحیح است دفاع کند به این جهت است که ایشان به پیش‌فهم‌های ثابت اعتقادی ندارد.

«با تفسیر پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها، تحولات تاریخی که در معرفت انسان و تاریخ اجتماعی انسان و خلاصه در تاریخ اتفاق می‌افتد، تحولاتی در پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها ایجاد می‌شود که باعث می‌شود دفاع از قرائت‌ها الزامی و همیشگی باشد.» (ص ۳۷۳)

اگر بنا شد دهه پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها تغییر پیدا کند و هیچ پیش‌فرض ثابتی برای فهم یک متن نداشته باشیم، به بیان دیگر همه پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های ما با تحولات تاریخی دگرگون شود، دیگر قرائت صحیح و ثابت وجود نخواهد داشت.

«هرمنوتیک تا آنجا معنا دارد که هیچ معیار مطلقه که مقبول همگان باشد، وجود نداشته باشد.» (ص ۴۳۲)

در بحث از قرائت‌ها جناب شبستری به این مطلب نیز اشاره دارند که خواندن متون دین کار هرکسی نیست. به بیان دیگر هر فردی نمی‌تواند مفسر متون دینی باشد. مفسر باید صلاحیت‌های علمی و فکری داشته باشد، و «مفسران متون دین بودن ارج و منزلت والای لازم دارد و کار بسیار با



اهمیتی است.» (ص ۳۷۵). البته در اینجا این سؤال برایشان مطرح است که یک مفسر باید دارای چه ویژگی‌های علمی باشد؟

پرسش از متن

آقای شبستری معتقد است که فهم متن در ارتباط با پرسشهایی است که در هر عصر و زمان بر آن مطرح می‌شود. «کلیه نظریاتی که فقهای گذشته درباره این مسائل داده‌اند بر یک سلسله پیش فهم‌ها و انتظارات و سئوالات موجود در آن عصر مبتنی بوده است.

فقیهان بر اساس پیش فهم‌ها و انتظارات و سؤال‌های خاص که در عصرشان مطرح بوده به کتاب و سنت مراجعه کرده‌اند و آرای را به دست آورده‌اند. یک مثال می‌آورم. ببینید فقیهان پرسش می‌کنند که حاکمیت از آن کیست و سپس مراجعه می‌کنند به کتاب و سنت و پاسخ می‌گیرند که حاکمیت از آن خداوند است. این سؤال که حاکمیت از آن کیست سؤالی بوده است در اعصار گذشته و در این زمینه مطرح می‌شده است که چه کسی باید حکومت کند؟

فقیه از کتاب و سنت می‌پرسیده است چه کسی باید حکومت کند؟ و جواب می‌گرفته که خداوند؛ باید حکومت کند. اگر قرار باشد که در عصر دیگری در مسائل مربوط به حکومت و سازماندهی اجتماعی و مدیریت جامعه اصلاً سؤال عوض شود و این نباشد که «چه کسی باید حکومت کند» و این باشد که «چگونه باید حکومت کرد؟» در این صورت پاسخ هم فرق خواهد کرد.» (صص ۲-۱۰۱)

در نقد مطالب فوق باید به چند نکته توجه کرد: اولاً این‌گونه نبوده که همه نظریات فقهای گذشته بر مبنای پیش فهم‌ها و انتظارات و سئوالات عصر و زمان خود مبتنی بوده باشد، چرا که بسیاری از پیش فهم‌ها همیشگی است و مربوط به عصر و زمان خاصی نمی‌باشد. ثانیاً هیچ اشکالی ندارد که در هر عصر و زمانی پرسش جدیدی مطرح شود و بر متن (کتاب و سنت) عرضه شود. البته پرسش از متن همواره به این معنا نیست که متن پاسخگوی آن پرسش است. اگر متن در آن زمینه سخنی برای گفتن داشته باشد می‌تواند پاسخ دهد و اگر غیر از این باشد تفسیر به رای و تحمیل یک سلسله پیش فرض‌ها بر متن است.

ثالثاً «اینکه چه کسی باید حکومت کند؟» و «چگونه

باید حکومت کرد؟» دو پرسش است که دو پاسخ جداگانه می‌طلبد. ایشان در مورد سؤال چگونه باید حکومت کرد چنین می‌گویند.

«این سؤال موقعی مطرح شده که انسان انواع و اقسام حکومتها را، انواع و اقسام سؤال‌های مربوط بدان را پشت سر گذاشته و براساس تحولات اجتماعی، صنعتی شدن زندگی و تقسیم کار، پیچیده شدن زندگی اجتماعی و بسیاری از مسائل دیگر می‌بیند مسأله‌اش عبودیت از سازمان حکومت است و نه صفات شخص حاکم... حال اگر قرار باشد در عصری مانند عصر ما، سؤال مربوط به حکومت این باشد که چگونه باید حکومت کرد، باید دید آیا اصلاً می‌شود این سؤال را به کتاب و سنت عرضه کرد؟ و اگر می‌شود چگونه؟» (ص ۱۰۲).

اینکه شرایط طرح یک پرسش چیست و چه عواملی موجب طرح سؤال می‌شود ارتباطی به متن ندارد. به طور قطع در هر عصر و زمانی پرسشهای جدیدی مطرح می‌شود که می‌توان با رجوع به متن تکلیف آنها را مشخص کرد و طرح هیچ سؤالی نیز مشکل‌زا نیست. اصلاً سؤال این نیست که آیا می‌توان بر کتاب و سنت پرسشی را عرضه کرد یا نه؟ مهم آن است که آیا متن به آن سؤال پاسخ می‌دهد یا نه؟ به علاوه بر اساس یک سلسله پیش فرض‌های غلط چیزی را بر متن تحمیل نکنیم. شاید ذکر مثالی، مطلب را بیشتر روشن کند. این سؤال که فلسفه تاریخ چیست بر بسیاری از متفکران گذشته ما مطرح نبوده است. در عصر و زمان ما نیز این پرسش از جانب برخی از آهل نظر مطرح شده و سعی کرده‌اند تا با رجوع به قرآن دیدگاه آن را مشخص کنند. در این میان برخی که به تاریخ نگاه مارکسیستی داشته‌اند، بر اساس پیش فرض‌های ماتریالیسم تاریخی به قرآن رجوع کرده‌اند و سعی نموده‌اند تا از برخی آیات تأییدی برای این نظریه پیدا کنند. در حالی که چون این پیش فرض‌ها غلط بوده، نتیجه‌گیری آنها نیز خلاف متن می‌باشد. به بیان دیگر با پیش فرض‌های خود دیدگاهی را بر متن تحمیل کرده‌اند که نقد و بررسی استدلال‌های آنها ضعیف نتیجه‌گیریشان را آشکار می‌سازد.

در مورد سؤال چگونه باید حکومت کرد نیز در کتاب و سنت مطالب بسیاری مطرح شده که موضع کتاب و سنت را در این زمینه روشن می‌سازد.

آقای شبستری در طرح سؤال از متن معتقد است:

«سؤال کننده باید یقین کند که کتاب و سنت را چه می‌داند که می‌خواهد این سؤال‌ها را از آن بی‌پرسد مگر می‌توان هر



سوالی را از هر کسی پرسید؟ مگر می‌توان مثلاً سؤال پزشکی را از مهندس مکانیک پرسید؟ یا می‌توان سؤال مربوط به دانش کامپیوتر را از یک پزشک پرسید؟ انسان سؤال را از کسی می‌پرسد که فکر می‌کند آن شخص درباره آن پاسخی دارد. کسی که سؤالات مذکور را به کتاب و سنت عرضه می‌کند و می‌خواهد به گونه‌ای از آنها جواب بگیرد باید در پیش‌فهم خود از کتاب و سنت مفروض گرفته باشد که در کتاب و سنت راجع به این مسائل مطالبی هست و کتاب و سنت می‌تواند به چنین سؤال‌هایی پاسخ دهد.» (ص ۱۰۳)

چگونه می‌توان از قبل تعیین کرد که متن باید پاسخگوی چه سؤالاتی باشد؟ آیا باید تکلیف این مسئله را از بیرون دین مشخص کرد یا از درون آن؟ این موضوع به مسئله انتظار بشر از دین مربوط است و بحث مبسوطی را می‌طلبد و ما در جای دیگر به آن پرداخته‌ایم.^(۳)

اصلاً چرا متن فقط باید پاسخگو باشد؟ متن خود سؤال برانگیز است و بسیاری از سؤالات را مطرح کرده و به آنها پاسخ می‌دهد. خود متن ما را متوجه برخی پرسشها می‌کند. متن نمی‌تواند همواره تابع پرسشهای ما باشد.

در اینجا باید به این نکته توجه داشت که ما به روش برون دینی می‌توانیم هدف دین را مشخص کنیم. با توجه به اینکه هدف دین و نزول قرآن کریم هدایت بشر است، انتظار ما از دین باید در محدوده این هدف باشد. اما مسئله به اینجا ختم نمی‌شود، زیرا جای این پرسشها باقی است که چه اموری موجب هدایت بشر می‌شود و دین از چه سازوکارهایی برای نیل به این هدف استفاده می‌کند. وحی عهده‌دار چه مسائلی است و قلمرو دخالت عقل بشر کجاست؟ اینها مسائلی است که به نحو پیشینی نمی‌توان پاسخ آنها را ارائه کرد.

اینکه پرسشگر سؤالاتی را که مربوط به هدایت بشر است بر متن مطرح کند مهم است، اما ممکن است که سؤال کننده نداند که آیا برای مثال طرح برخی از مسائل بهداشتی نیز بر عهده دین است یا نه؟ پیچیدگی مسئله هدایت بشر و ناتوانی بشر از شناسایی همه عوامل مؤثر در هدایت وی موجب می‌شود تا پرسشگر دقیقاً نتواند تشخیص دهد که چه سؤالاتی را نباید از متن بپرسد! متن و مسائل مربوط به آن با تخصص پزشک و مهندس قابل مقایسه نیست تا مسئله این‌گونه مطرح شود که چون ما مجاز نیستیم از مهندس، مسائل پزشکی را سؤال کنیم پس بر متن نیز نباید هر سؤالی را عرضه کرد! البته معنای این سخن این نیست که

برای پاسخگویی به هر سؤالی باید به متن رجوع کرد، بلکه مسئله این است که خود متن مشخص می‌کند که پاسخگوی چه مسائلی است، نه این‌که ما به نحو پیشینی آن را مشخص کنیم.

پیش‌فهم‌ها

اینکه انسان دارای پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌هایی است، قابل تردید نمی‌باشد. مسأله مهم پاسخگویی به پرسشهای زیر است:

- منشأ پیش‌فرض‌های مفسر چیست؟
 - آیا هر پیش‌فرضی قابل قبول است؟
 - آیا پیش‌فرض‌ها را می‌توان نقد کرد یا نه؟
 - آیا پیش‌فرض‌های ثابت داریم یا نه؟
 - آیا پیش‌فرض‌ها همه برون دینی هستند یا پیش‌فرض‌های درون دینی نیز داریم؟
- در بحث انتظار بشر از دین آقای شبستری معتقد است که دوگونه پیش‌فرض می‌توان داشت. یک پیش‌فرض این است که:

«تمدن‌سازی، جامعه‌سازی، حل مشکلات زندگی، معنی کردن عدالت و اخلاق، تأسیس نهادهای حفظ کننده عدالت و اخلاق که به مشکلات زندگی این دنیایی بشر مربوط است، کار و وظیفه انسان است. کار خداوند این نیست که به انسان بگوید چگونه مدنیت به وجود بیاورد، چگونه سازمان‌های اجتماعی را تأسیس کن. چه مکانیسم‌هایی را برای حل مشکل زندگی به کار ببر. کسی که پیش‌فهم‌هایش چنین محتوایی دارد، قهراً این طور فکر می‌کند که کتاب و سنت، منبع معنابخشی به زندگی انسان‌هایی است که خود مدنیت خود را می‌سازند. کتاب و سنت به زندگی معنا می‌بخشد، نه اینکه جانشین زندگی می‌شود...»

نقش کتاب و سنت و سایر منابع دینی ممانعت از دچار شدن انسان به بیهودگی و بی‌معنایی است.» (صص ۴-۱۰۳)

براساس این پیش‌فرض بشر راه پربیج و خمی را باید طی کند تا به سر منزل مقصود برسد. هر چند آدمی در میانه راه خطا می‌کند، ولی ناگزیر است که از علم و فلسفه استفاده و خطاهای خود را اصلاح کند. از کتاب و سنت نیز فقط باید انتظار معنادهی و رفع بیهودگی از زندگی را داشته باشد!



پیش فرض دوم این است که:

«برای حل مشکلات زندگی این جهانی انسان و سازماندهی مدنیت باید همیشه از عالم غیب راهنمایی‌های بیاید. خداوند باید به وسیله پیامبران یک سنت دینی تأسیس کند که آن سنت دینی شامل چارچوب‌ها و مکانیست‌های زندگی کردن انسان در این جهان باشد، یعنی آنچه امروز بر عهده فلسفه و علوم سیاسی و جامعه‌شناسی و مانند اینهاست از کتاب و سنت مضطربه شود.» (ص ۱۰۵)

آقای شبستری پیش فرض اول را می‌پذیرد و برای نقد پیش فرض دوم سه دلایلی ارائه می‌دهد:

۱. بسیاری از نیازهای زندگی دنیوی بشر مانند «صنعت، علم، هنر، فلسفه و ادبیات» ارتباطی به هدایت‌های غیبی ندارد و انسان در طول تاریخ خود این امور را ساخته و پرداخته است.

۲. جوامع انسانی ذاتاً متغیر و متحول است و برای بقای آن نمی‌توان چارچوب‌های ثابت را در نظر گرفت و ابلاغ آنها را از پیامبر خواست.

۳. پدیدارشناسی دین نشانگر آن است که ذاتیات دین غیر از عرضیات آن است و امور مربوط به تکامل اجتماعی انسان خارج از ذاتیات دین است.

دیدگاه‌های آقای شبستری در پذیرش پیش فرض اول و نقد پیش فرض دوم با اشکالاتی چند برخوردار است.

اولاً: اینکه تمدن‌سازی، جامعه‌سازی، تأسیس نهادهای اجتماعی و حل مشکلات زندگی بر عهده بشر است قابل تردید نمی‌باشد، اما به چه دلیل دین نباید رهنمودهایی درباره نحوه اداره حیات بشر و معیارهای یک جامعه سالم و معنای عدالت و اخلاق ارائه دهد؟!

ثانیاً: به چه دلیل نقش کتاب و سنت فقط معنابخشی به زندگی است. آیا این نقش را خود دین تعیین کرده است یا ما تعیین می‌کنیم؟

محتوای کتاب و سنت وظیفه خود را فقط معنابخشی به زندگی نمی‌داند، بلکه برای دین حضور اجتماعی نیز قائل است. یعنی دین برای امور اجتماعی بشر تدابیری اندیشیده و آدمیان را در این زمینه بدون رهنمون به حال خود رها نساخته است.

«برای ساختن تئوریک و عملی این زندگی دست غیبی انسان را هدایت نمی‌کند. هدایت، ناظر به راه‌های علمی و فلسفی و صنعتی ساختن زندگی این جهانی نیست؛ هدایت غیبی یعنی شجاعت بودن و معنای زندگی را به

انسان‌ها بخشیدن، انسان‌هایی که به حکم انسان بودن هر لحظه به گونه‌ای در تکاپوی ساختن زندگی هستند.» (ص ۴۸۳)

آیا اگر گفته شود که دین برای اداره جامعه دستوراتی را ارائه داده نشانه حضور دست غیبی در هدایت بشر است؟ اصلاً چه اشکال دارد که دست غیبی کار عملی نکند، اما رهنمودهای نظری بدهد؟

ثالثاً: اینکه صنعت، علم، هنر، فلسفه و ادبیات بر عهده خود بشر است و خداوند این امور به صورت وحی ارائه نمی‌دهد مسأله قابل تردیدی نیست. و از این مطلب نمی‌توان دلیلی برای تأیید پیش فرض اول به دست آورد.

رابعاً: مسئله شجاعت بودن از آموزه‌های «تیلیش» متفکر مسیحی است که در فضای معرفتی جهان مسیحیت معنادار است. مسیحیت عاری از مجموعه دستوراتی برای اداره زندگی اجتماعی بشر است، اما اسلام که دارای محتوای بسیار غنی است، فقط رسالت آن معنادهی به زندگی و ارائه شجاعت بودن به انسان نیست.

خامساً: به چه دلیل جامعه هیچ عنصر ثابتی ندارد و همه مقتضیات اجتماعی بشر متغیر است؟ مقتضیات حیات بشر به طور یقین متغیر نیست و هر تغییری هم که در زمان واقع می‌شود قابل پذیرش نمی‌باشد، زیرا برخی تحولات نشانه تکامل است و برخی دیگر نشانه انحطاط.

سادساً: اگر حیات اجتماعی بشر دارای عناصر ثابتی نمی‌بود هرگز دین یک سلسله دستورات برای اداره زندگی فردی و اجتماعی بشر ارائه نمی‌داد. آقای شبستری برای اینکه ابدی بودن احکام و دستورات اسلامی را نفی کند از امور ذاتی و عرضی دین سخن به میان آورده و بدون آنکه ملاک دقیقی برای تمایز امور ذاتی از امور عرضی ارائه دهد، اوامر و نواهی ابدی دینی را از امور عرضی به‌شمار آورده است. (ص ۱۰۶)

فهم تاریخی دین

از نظر آقای شبستری روش تفسیر صحیح کتاب و سنت این است که آنها را تاریخی بفهمیم. اما فقیهان به این پیش فرض توجه نداشته و از متون دینی فهم غیر تاریخی داشته‌اند.

«معنای فهم غیرتاریخی این است که زمینه تاریخی - اجتماعی نزول و ورود آیات و روایات کتاب و سنت را در فهم معنا و اعتبار شرعی آنها دخالت ندهیم و چنین تصور





معرفت‌شناسی، فلسفه زبان، مبانی کلامی و انسان‌شناسی از جمله پیش فرض‌های فهم هر متن دینی است و اختلاف نظر دیگران با آقای شبستری نیز در زمینه همین پیش فرضهاست که متأسفانه ایشان به‌طور دقیق از آنها سخن نمی‌گویند، تا چه رسد به دفاع عقلانی از آنها بپردازد.

اینکه امروزه بحث از دخالت دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد مطرح است، نشانه توجه به شرایط و واقعیت‌های عصر و زمان در استنباط احکام الهی است. در عین حال باید توجه داشت که لازمه نگاه تاریخی به متون، نفی احکام ابدی نیست. و کسانی مانند آقای شبستری که خواسته‌اند احکام ابدی اسلام را نفی کنند پیش فرض‌های دیگری غیر از روش فهم تاریخی داشته‌اند که در ذیل به یکی از آنها اشاره می‌کنیم:

ارزش‌های بالذات و بالعرض

آقای شبستری برای اثبات تاریخی بودن احکام الهی یا به بیان دیگر غیرابدی بودن احکام اسلامی پیش فرضی را مبنی بر تفکیک ارزش‌های بالذات از ارزش‌های بالعرض مطرح کرده است. از نظر ایشان دین دارای یک سلسله امور ذاتی و امور عرضی است. ارزش‌های نهایی، ذاتیات رسالت پیامبر اسلام (ص) را تشکیل می‌دهند و ارزش‌های فرعی امور عرضی را. عرضیات دین وسایل تحقق ذاتیات و ارزش‌های نهایی دین به‌شمار می‌روند. این دسته از امور تصادفی و فقط از جهت وسیله بودن مطلوبیت داشته‌اند. شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی زمان رسالت یک سلسله ارزش‌های فرعی خاصی را ایجاد می‌کرده است.

هدف اصلی پیامبر، توحید و اصلاح رابطه انسان‌ها با خدا بوده است. پیامبر برای نیل به این هدف ناگزیر بوده تا به

کنیم که آیات و روایات احکام مطلق را بیان می‌کنند بدون اینکه به شرایط تاریخی و اجتماعی معینی ناظر باشند و بنابراین آنها در شرایط تاریخی و اجتماعی متفاوت قابل عمل هستند و باید بدانها عمل شود. آنها احکامی فراتاریخی‌اند.

این پیش فرض و یا پیش فهم، خود، بر پیش فرض‌ها و پیش فهم‌های دیگری در باب فلسفه زبان، مفهوم کلامی احکام دینی و نبوت و وحی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و تاریخ مبتنی است.» (ص ۲۶۶)

بر خلاف نظر آقای شبستری، اکثر مفسران و فقهای ما به زمینه تاریخی - اجتماعی نزول آیات توجه کرده‌اند. مباحثی که در علوم قرآنی در باب شأن نزول و سبب نزول آیات مطرح است برای فهم دقیق قرآن کریم است. بزرگان ما بحث‌های بسیاری را در زمینه آیات مطرح کرده‌اند که آیا فلان آیه در مورد خاصی نازل شده یا جنبه عمومی دارد. اینکه آیات قرآنی در شرایط زمانی و مکانی خاص نازل شده نمی‌توان نتیجه گرفت که احکام فراتاریخی نداریم. فقیهان و مفسران ما بر مبنای پیش فرض‌های زبان‌شناسی، کلامی و فلسفی خود احکام تاریخی و فراتاریخی را استنباط کرده‌اند.

مباحثی که در بحث الفاظ علم اصول مطرح شده، از جمله مباحث زبان‌شناسی است که بدون پذیرش آنها نمی‌توان به فهم درستی از کتاب و سنت نائل شد. آنها بر مبنای اطلاقات و عمومات آیات به احکام کلی و فراتاریخی رسیده‌اند.

بعلاوه این مبنای کلامی آنها که اسلام دین جاوید است و دین جاوید باید دارای احکام ابدی و جاودان باشد، آنها را به‌سوی پذیرش احکام فراتاریخی سوق داده است. مبانی



واقعیت‌های اجتماعی عصر خود توجه کرده و احکامی را که هماهنگ با سلوک توحیدی است عرضه کند و در ضمن به نفی ارزش‌هایی مانند رهبانیت پردازد که با هدف اصلی وی ناسازگاری دارد.

«بسیاری از احکام دوران پیامبر اسلام، چه در قرآن مجید آمده باشد و چه در احادیث، احکامی است که به مقاصد و ارزش‌های درجه دوم و بالعرض و تصادفی مربوط بوده است. این دوگانگی مقاصد و ارزش‌ها و احکام مربوط به آن‌ها برای مخاطبان پیامبر اسلام معلوم نبود و آنها این تفکیک را قائل نمی‌شدند.» (ص ۲۶۸)

اگر از آقای شبستری سؤال شود که ملاک تشخیص امور ذاتی از امور عرضی چیست و به بیان دیگر چگونه می‌توان دریافت که بسیاری از احکام، موقتی و متعلق به دوران پیامبر بوده، پاسخ ایشان این است که با رجوع به خود آیات و احادیث نمی‌توان به این مهم دست یافت. به روش درون دینی نمی‌توان مقاصد و ارزش‌های درجه اول را که ذاتیات رسالت پیامبر بوده‌اند از مقاصد و ارزش‌های درجه دوم تفکیک کرد، بلکه باید از راه پدیدارشناسی تاریخی به تفکیک ذاتیات از عرضیات پرداخت. به این بیان که ارزش‌های درجه اول از مقومات توحیدند و در هر فرهنگی که توحید ظهور پیدا کند، آنها را به همراه خود خواهد داشت، اما ارزش‌های درجه دوم صرفاً وسایلی برای تحقق ارزش‌های درجه اول هستند.

«بدین ترتیب این معیار که در هر عصری سلوک توحیدی چگونه ممکن می‌گردد معیار اعتبار هر حکم شرعی در همان عصر است.» (ص ۲۷۱)

با همه تلاشی که آقای شبستری برای دفاع از فرضیه خود می‌کند و حتی اظهار می‌دارد که وحی تجربه باطنی پیامبر است که رنگ واقعیت‌های اجتماعی سرزمین حجاز را به خود می‌گیرد، هیچ‌گاه ملاک مشخصی را برای تفکیک امور ذاتی از امور عرضی ارائه نمی‌دهد. اینکه گفته می‌شود مقومات توحید ارزش‌های درجه اول و ذاتیات دین هستند، مشکلی را حل نمی‌کند، چون این سؤال مطرح است که مقومات توحید چه اموری هستند و با چه ملاکی می‌توان آنها را تعیین نمود؟ بعلاوه اگر بپذیریم که دین دارای ذاتیات و عرضیات است، چرا این ذاتیات را خود دین مشخص نکرده و یا حتی ملاکی برای تمیز آنها از یکدیگر ارائه نداده است.

«شاید اگر مشرکان مکه مانع دعوت او نمی‌شدند و او به مدینه هجرت نمی‌کرد و رهبری سیاسی را به عهده

نمی‌گرفت حوادث تاریخی به گونه‌ای دیگر اتفاق می‌افتادند و احکام دیگری نازل می‌شدند و تاریخ اسلام و مسلمانی شکل دیگری به خود می‌گرفت. و همین است معنای این سخن که می‌گوییم بسیاری از احکام آن پیامبر تصادفی بودند. چون به حوادث تاریخی اتفاقی و تصادفی نظر داشتند.» (ص ۲۷۸)

مگر همه احکام نازل شده مربوط به حوادث تاریخی خاص بوده است؟ و آیا در مورد همه حوادث زمان پیامبر آیاتی نازل شده است؟ اگر می‌پذیریم که حوادث بسیاری در زمان پیامبر اتفاق افتاده که در مورد آنها آیه‌ای نازل نشده می‌توان نتیجه گرفت که اگر حوادث تاریخی به گونه‌ای دیگر اتفاق می‌افتادند این‌گونه نبوده که حتماً احکام دیگری نازل می‌شدند. اگر همه احکام الهی متناسب با شرایط خاص تاریخی و موقت بوده، آیا خداوند نمی‌توانسته به این نکته اشاره کند که همه این احکام موقتی و مربوط به این شرایط خاص است و در شرایط دیگر، مردم باید بر مبنای سلوک توحیدی، خود به تأسیس احکام دیگری پردازند!

اشکال اساسی آقای شبستری این است که تصور می‌کند برای تحقق سلوک توحیدی و حفظ زمینه ایمان که محتوای اصلی پیام پیامبر بوده است، نباید احکام ابدی ارائه می‌شد!

۲. ناکارآمدی فقه

دیدگاه‌های آقای شبستری در زمینه فقه در برخی از مباحث کتاب به‌ویژه بخش یکم کتاب با عنوان «بحران قرائت رسمی از دین» مطرح شده است. در فصل اول که مؤلف از «تغییرات بنیادی جامعه‌های اسلامی بر اثر توسعه» سخن می‌گوید، درباره علل بحران قرائت رسمی از دین در جامعه کنونی ایران دیدگاه‌های خود را در باب فقه چنین بیان می‌کند:

«علت نخست، اصرار بر این دعوی نامدلل و ناصواب است که اسلام به‌عنوان یک دین دارای آن‌چنان نظام‌های سیاسی، اقتصادی و حقوق برآمده از علم فقه است که در همه عصرها می‌توان با آنها زندگی کرد و خداوند از مسلمانان خواسته که در همه عصرها با آن نظام‌ها زندگی کنند.

علت دوم اصرار بر این دعوی نادرست است که وظیفه حکومت در میان مسلمانان اجرای احکام اسلام است.»

(ص ۱۱)

در عبارات فوق مؤلف از دو مسئله اساسی «قلمرو دین» و «وظیفه حکومت اسلامی» سخن به‌میان آورده است.

ایشان بر این اعتقاد است که از علم فقه نمی‌توان نظام‌های سیاسی، اقتصادی و حقوقی را به دست آورد. متأسفانه ایشان دلایل خود را ذکر نمی‌کنند و طبق معمول به کلی‌گویی می‌پردازند، درحالی‌که مسائل بسیاری در اینجا مطرح است که بدون تبیین آنها نمی‌توان ادعاهای فوق را اثبات یا نفی کرد:

۱. تعریف نظام چیست؟

۲. آیا یک نظام اجتماعی (حقوقی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) فقط دارای عناصر ثابت است یا عناصر متغیر هم دارد؟

۳. آیا نظام اجتماعی اسلام بسته و انعطاف‌ناپذیر است یا باز و انعطاف‌پذیر است؟

۴. چه تفسیری از مقتضیات زمان ارائه می‌شود؟ آیا زمان فقط دارای مقتضیات و نیازهای متغیر است یا مقتضیات ثابت هم دارد؟

۵. آیا مقتضیات زمان جبری است یا اراده انسان‌ها نیز در آن دخالت دارد؟

۶. آیا دین باید خود را با زمان سازگار سازد یا انسان‌ها باید خود را با دین هماهنگ سازند؟

۷. آیا حل همه مشکلات بشری با فقه است یا فقه فقط عهده‌دار حل برخی از آنهاست؟

این پرسش‌های مبنایی را در اینجا نمی‌توان مورد بررسی قرار داد و ما در کتاب «انتظار بشر از دین» به تحلیل و بررسی آنها پرداخته‌ایم. در اینجا فقط به این نکته بسنده می‌کنیم که نصوص اسلامی اصول کلی و ثابتات نظام حقوقی، سیاسی و اقتصادی را مطرح کرده و حل متغیرات را بر عهده عقل - که از منابع شریعت است - بشری گذارده است و در عین حال سازوکارهایی برای حضور دین در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی ارائه کرده که موجب هماهنگی دین با زمان می‌شود. وانگهی اسلام حل همه مسائل بشری را بر عهده فقه نگذارده، بلکه در حل مسائل اجتماعی بشر به دستاوردهای علمی و فنی نیز توجه کرده است.

وظایف حکومت اسلامی

مطلب دوم آقای شبستری این است که وظیفه حکومت اجرای احکام اسلامی نیست. بدون شک اجرای احکام اسلامی هدف منحصربفرد حکومت اسلامی نیست، اما یکی از اهداف آن قطعاً اجرای احکام و حدود الهی است. به بیان دیگر حکومت دارای چند وظیفه است که یکی از آنها

اجرای احکام است. در قرآن کریم و در نهج البلاغه اهداف زیر برای حکومت ذکر شده است:

۱. برپایی فریض الهی از قبیل اقامه نماز، اخذ زکات، امر

به معروف و نهی از منکر؛

۲. اصلاح شهرها، ایجاد امنیت؛

۳. اجرای حدود الهی؛

۴. احیای سنت‌های الهی و مبارزه با بدعت‌ها؛

۵. توجه به تعلیم و تربیت؛

۶. احقاق حقوق مردم؛

۷. برپایی عدالت اجتماعی. (۴)

البته باید توجه داشت که همه اهداف فوق، اهداف مقدماتی بوده و هدف نهایی تحقق توحید است. به بیان دیگر حکومت اسلامی باید اهداف فوق را دنبال کند تا جامعه توحیدی و انسان کامل تحقق پیدا کند.

تنها دلیلی که آقای شبستری برای توجیه مطالب خود ارائه می‌دهد این است که دو ادعای فوق با «واقعیت اسلام و واقعیت‌های زندگی مسلمانان در عصر حاضر سازگار نیست».

اینکه دین دارای نظام‌های اجتماعی نیست و وظیفه حکومت نیز اجرای احکام نمی‌باشد با ادله دینی یا به اصطلاح ایشان با واقعیت اسلام نفی نشده است، بلکه دلیل ایشان این است که ورود تمدن جدید و توسعه، موجب تغییر شیوه زندگی مسلمانان شده است. در دورانی که شیوه زندگی کشاورزی، شبانی، نیمه‌فئودالی و تجاری بود.

«علم فقه بیان‌کننده احکام اعمال مردم بود و حاکم هم بر مبنای عمل به این احکام، نظم اجتماعی را تأمین می‌کرد. هر وقت حاکم می‌خواست عرف و تدبیر جدیدی را وارد زندگی اجتماعی مسلمانان کند باز هم آن را با معیارهای حلال و حرام فقهی می‌سنجید تا مخالفت با حکم خدا نشده باشد. کتاب‌های الاحکام السلطانیه که به فقه سیاسی مربوط است با همین دیدگاه نوشته شده است.» (ص ۱۲)

ایکاش ایشان نمونه‌هایی از حاکمان عادل را نام می‌بردند که در طول تاریخ بر مبنای احکام اسلامی عمل کرده‌اند. اینکه کتاب‌هایی به نام «الاحکام السلطانیه» نگاشته شده نشانگر ارائه نظام‌های اجتماعی به‌وسیله متفکران اسلامی نبوده است. از آنجا که حکومت‌های عادلانه در جهان اسلام تحقق پیدا نکرد، لذا فقه سیاسی ما نیز رشد و بالندگی خوبی پیدا نکرد. برخی از مسائل فقه سیاسی با تحقق یک جامعه اسلامی بروز و ظهور پیدا می‌کند. چون



در جهان اسلام - به ویژه عالم تشیع - هیچ‌گاه حکومت عادلانه اسلامی نبود، لذا فقه حکومتی هم در حیات اجتماعی مسلمانان حضور عینی پیدا نکرد. اینکه خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس و شاهان صفوی به نام اسلام حکومت می‌کردند، نشانگر دینی بودن حکومت آنها و اداره جامعه بر مبنای دین نمی‌باشد.

فقه و مشکلات زندگی

آقای شبستری معتقدند که کارآیی فقه مربوط به دوران ماقبل صنعتی است و در زندگی جدید نقشی ندارد و انسان معاصر نیز در جستجوی کشف افق‌های جدید در زندگی می‌باشد. مسلمانان نه تنها با ارزش‌های دنیای مدرن مواجه شده‌اند که حتی باید زندگی خود را با مقتضیات دنیای جدید منطبق سازند تا دچار عقب‌ماندگی نشوند. مسلمانان ناگزیرند تا «واقعیت‌ها و شرایط زندگی‌ای را که در بخش دیگری از دنیا وجود دارد و نام آن توسعه‌یافتگی و پیشرفت است» بپذیرند. مشخصات این سبک جدید زندگی عبارت است از:

۱. زندگی جدید از «اراده توانمند شدن و بهتر زندگی کردن انسان نشأت می‌گیرد.»
۲. سرپای وجود این زندگی «به رشد علوم جدید تجربی و اجتماعی بستگی دارد.»
۳. زندگی انسان معاصر «صد درصد صنعتی است.»
۴. زندگی کنونی با «برنامه‌ریزی‌های درازمدت تحقق پیدا می‌کند.»
۵. مشارکت سیاسی و حکومت دموکراتیک از لوازم زندگی جدید است.
۶. قانون و مقررات جدید زمینه‌ساز توسعه و پیشرفت ملی هستند، نه آنکه فقط به رفع اختلاف اشخاص با یکدیگر و ایجاد نظم بسنده کنند.
۷. مهمترین وظیفه دولت جدید گسترش توسعه و پیشرفت است.
۸. «مفهوم عدالت در این زندگی اجتماعی یک مفهوم کاملاً پیچیده فلسفی است.»

«حکومت‌ها و مدیریت‌های جامعه‌های جدید نه تنها با ابهام‌ها و حوادث غیرقابل پیش‌بینی ناشی از ابعاد مادی و معنوی توسعه مواجه هستند، درباره مفهوم عدالت اجتماعی نیز که معیار ارزشی اصلی همه برنامه‌ها و اقدام‌های آنها باید باشد با ابهام و نظریه‌پردازی روبرو هستند. این واقعیت همه بحث‌ها و اقدام‌های سیاسی را

فراگرفته و جزم‌گرایی نظری را از عالم سیاست دور ساخته است.» (ص ۱۷)

۹. روش جدید زندگی هرچند مستلزم حذف دینداری نیست، اما از «توسعه و پیشرفت دینی» سخن نمی‌گوید. ۱۰. زندگی جدید قابل پیش‌بینی نیست. در روند توسعه، تحولات فرهنگی پیش‌بینی نشده بسیاری تحقق پیدا می‌کند.

آقای شبستری با بیان ویژگی‌های جدید در این تلاشند تا اثبات کنند که فقه اسلامی قادر به حل مشکلات زندگی کنونی نیست. البته این را هم باید دانست که پذیرش زندگی جدید برای مسلمانان اجباری است.

«زندگی اجتماعی جدید که محور آن "توسعه همه جانبه انسانی" است و مسلمانان نیز از اوایل قرن بیستم به اجبار تابع آن شده با حلال و حرام فقهی قابل اداره نیست. این زندگی اجتماعی جدید را چنانکه از مشخصات ریژه و برشمرده آن معلوم می‌شود، تنها با مدیریت علمی و برنامه‌ریزی‌های درازمدت می‌توان اداره کرد. چنانکه دموکراسی نیز از لوازم و عواقب آن است. حلال و حرام‌های فقهی تنها در بخش‌های محدودی از زندگی اجتماعی جدید می‌تواند مطرح باشد.» (ص ۱۸)

صرفنظر از اینکه در بحث از ویژگی‌های زندگی انسان مدرن و مسئله توسعه می‌توان مطالب عمیق‌تری را مطرح کرد برخی نکات را در نقد دیدگاه‌های آقای شبستری بیان می‌کنیم:

- چرا پذیرش همه شرایط زندگی جدید - جبری است؟ آیا هرآنچه «در بخش دیگری از دنیا وجود دارد و نام آن توسعه‌یافتگی و پیشرفت است» قابل پذیرش می‌باشد؟ اگر برخی از آنها قابل پذیرش نیست، پس چرا به آنها اشاره نمی‌کنید؟ اساساً با چه معیاری می‌توان جنبه‌های منفی زندگی انسان غربی را از جنبه‌های مثبت آن جدا کرد؟ آیا مسلمانان نمی‌توانند براساس ارزش‌های دینی خود طرحی نو در عالم دراندازند و براساس آن مسائل خود را حل کنند؟ - چه تعریفی از توسعه دارید و بر مبنای چه ملاکی توسعه غربی را الگوی مسلمانان معرفی می‌کنید؟ با توجه به اینکه در ارائه هر الگویی از توسعه، ارزش‌ها دخالت دارند، چرا در صدد نیستید تا بر مبنای معیارهای دینی الگوی مناسب توسعه را معرفی کنید!

- اینکه در جامعه باید مشارکت سیاسی وجود داشته باشد، رقابت‌های سالم میان افراد برقرار باشد، خشونت‌طلبی در جامعه نباشد، از جمله اصول مهمی است

که اولاً منحصر به دموکراسی‌های غربی نیست و ثانیاً هیچ منافاتی با فقه سیاسی اسلام ندارد.

- کدام یک از ویژگی‌های دهگانه فوق با فقه اسلامی ناسازگاری دارد؟ و اساساً چه کسی گفته است که همه مسائل فوق جنبه فقهی دارند و باید با فقه آنها را حل کرد؟ مگر پذیرش احکام فقهی منافاتی با بهتر شدن زندگی انسان، ارائه برنامه‌ریزی‌های درازمدت، استفاده از دستاوردهای علوم تجربی و اجتماعی و صنعتی شدن جامعه دارد؟

- کجا فقه اسلامی با «قانون‌ها و مقرراتی که روند توسعه و پیشرفت ملی را نظام‌مند» می‌سازد مخالف است بسیاری از قوانین و مقررات توسعه مربوط به قوانین متغیر است که از نظر اسلام تدوین و تنظیم آنها - مادام که با ثبات دینی منافات نداشته باشد - بی‌اشکال است. اینکه اسلام قوانینی را ارائه می‌دهد که اختلاف‌های اشخاص را رفع می‌کند و نظم اجتماعی را ایجاد می‌کند آیا با مسئله توسعه مغایرت دارد یا بهترین زمینه‌ساز توسعه و پیشرفت است.

پیچیدگی مفهوم عدالت همواره مطرح بوده و مسئله‌ای نیست که مربوط به زندگی اجتماعی جدید باشد. ایشان به درستی این نکته را مطرح کرده‌اند که مکاتب سیاسی لیبرالیسم و سوسیالیسم هر یک دیدگاه‌های خاص خود را ارائه داده‌اند. اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز دولت‌ها را به مراعات عدالت اجتماعی دعوت کرده است. دموکراسی نیز که به‌زعم ایشان عادلانه‌ترین روش حکومت است، تفسیرها و راه‌حلی‌هایی را برای وصول به عدالت مطرح کرده که با اختلاف آراء متفکران مواجه است. از اینها گذشته مؤلف محترم عدالت را چگونه تبیین می‌کند؟ نظریه و مدل ایشان در باب عدالت چیست؟ متأسفانه در اینجا نیز مسئله از سوی ایشان مسکوت می‌ماند و حتی طرح مسئله به‌گونه‌ای است که گویی فقه اسلامی با عدالت نسبتی ندارد و دیدگاه‌های اسلام در باب عدالت نیز به فراموشی سپرده می‌شود، چراکه هر آنچه در اسلام و فقه اسلامی مطرح است به درد دنیای ماقبل مدرن می‌خورد.

فقه و توسعه

ایشان در دفاع از زندگی جدید - که مورد انتقاد بزرگ‌ترین متفکران غربی نیز قرار گرفته است - چنین می‌گویند:

«در چنین اوضاع و احوالی هرگونه نظام حکومتی و برنامه سیاسی و هر قانونی زیر پرسش و نقد قرار دارد و متولیان آن باید بتوانند از عادلانه بودن آن مسئولانه دفاع

کنند.» (صص ۸-۱۷)

آیا نقد دولتمردان و عملکرد آنها در اسلام مورد تأکید قرار نگرفته است؟ آیا حاکمان جامعه اسلامی نباید از عادلانه بودن برنامه‌های خود دفاع کنند؟ چرا دینداران فقط بر مبنای مفاهیم دینی می‌توانند توسعه را نقد کنند، اما «نمی‌توانند برنامه‌ای برای پیشرفت و توسعه دینی ارائه کنند. پیش‌بینی پاره‌ای از برنامه‌های دینی در داخل روند توسعه و پیشرفت نمی‌تواند کلیت آن را دینی کند و آن را در کنترل اهداف و مفاهیم دینی درآورد. دینداری نمی‌تواند پیشرفت و توسعه را در خود هضم کند و آن را به رنگ دینی درآورد.» (ص ۱۸) ایشان مشخص نمی‌کند که چه تعریفی از توسعه دارد؟ ملاک دینی بودن یک پدیده را در چه می‌دانند؟ آیا اگر همه مسائل مربوط به توسعه از فقه اسلامی درآید توسعه دینی خواهد بود؟ و آیا اساساً دین چنین داعیه‌ای را دارد؟ و آیا دین نمی‌تواند اهداف و اصول ثابت‌ه حاکم بر یک توسعه آرمانی و پایدار را معرفی کند؟ آیا برای توسعه نباید به بهره‌گیری از دستاوردهای علمی پرداخت و اگر در ضرورت آن شکی نیست، آیا به صرف استفاده از علوم تجربی و انسانی در امر توسعه می‌توان توسعه را غیردینی دانست؟ چرا نباید توسعه را به استخدام اهداف دین درآورد؟ به بیان دقیق‌تر چرا نباید یکی از اهداف توسعه تحقق جامعه دینی باشد؟

استفاده از مدیریت علمی چه تعارضی با حلال و حرام‌های فقهی دارد؟ اصلاً چه کسی گفته است که با فقه یا حلال و حرام‌های فقهی می‌توان همه مسائل و مشکلات جامعه‌ای را اداره کرد؟ کدام یک از احکام دینی با مدیریت علمی و برنامه‌ریزی‌های درازمدت سر ناسازگاری دارد؟ ایشان معتقد است:

«دانش فقه نه توانایی تحلیل واقعیت‌های اجتماعی را دارد و نه توانایی برنامه‌ریزی به منظور تفسیر آن واقعیت‌ها به سود هدف‌های معین را و نه واجد ارزش‌های سیاسی، انسانی جدید است. علم فقه اصلاً برای تأمین چنین اهدافی به‌وجود نیامده است. برای مدیریت زندگی اجتماعی جدید، فلسفه و علوم سیاسی، دانش مدیریت و اقتصاد و حقوق از یک طرف و به رسمیت شناختن ارزش‌های سیاسی، انسانی عصر حاضر چون آزادی، مساوات و عدالت اجتماعی در معنای مدرن

آنها (حقوق بشر) از طرف دیگر نقش اول را برعهده دارند.» (صص ۹-۱۸)

چه کسی ادعا کرده است که با فقه باید واقعیت‌های



اجتماعی را تحلیل کرد؟ اینکه در تحلیل واقعیت‌های اجتماعی نیز می‌توان از فقه کمک گرفت یا نه مسئله‌ای است که در اینجا متعرض آن نمی‌شویم و فقط بر این نکته تأکید می‌ورزیم که هیچ متفکری نمی‌تواند ادعا کند که فقط با دانش فقه می‌توان به تحلیل واقعیت‌های اجتماعی پرداخت، چرا که این نوعی موضوع‌شناسی است که وظیفه فقه نیست. همان‌طور که علیرغم استفاده از فقه هیچ فقهی نمی‌تواند ادعا کند که فقط با فقه می‌تواند به برنامه‌ریزی‌های اجتماعی پرداخت. پذیرش فقه منافاتی با بهره‌گیری از فلسفه و علوم سیاسی و دانش مدیریت و اقتصاد و حقوق ندارد. زیرا وظیفه این علوم کارشناسی مسائل و موضوعات است و می‌تواند در خدمت فقه قرار گیرد تا فقط حکم مناسب را در هر شرایط بیان کند. البته به شرط آنکه به بهانه استفاده از این علوم ثابتات دینی را کنار نگذاریم.

در پذیرش ارزش‌هایی چون آزادی، مساوات و عدالت اجتماعی نیز لزومی ندارد که معانی مدرن آن را در نظر بگیریم. هر مکتبی براساس مبانی کلامی و فلسفی خود تفسیری از این مفاهیم ارائه می‌دهد که چه بسا در برخی موارد با تفسیر مکاتب دیگر متفاوت است. اسلام نیز براساس مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خود دیدگاه‌های خاصی در زمینه این مفاهیم دارد که باید محور اندیشه متفکران اسلامی قرار گیرد. البته این سخن به این معنا نیست که نگاه اسلام به این ارزش‌ها با دیدگاه‌های مکاتب دیگر به‌طور کلی مغایر است. اسلام با برخی مکاتب جدید وجوه اشتراک و وجوه اختلاف دارد و تمایزات آن را به بهانه حقوق بشر نمی‌توان نادیده گرفت.

اشکال اساسی آقای شبستری را باید در انتظار ایشان از دین جستجو کرد. زیرا ایشان معتقد نیست که بر مبانی اصول و ارزش‌ها و احکام دینی می‌توان جامعه‌ها را اداره کرد و این ادعای بی‌دلیلی است. انتظار ایشان از دین معنویت بخشی به زندگی است. چنانکه می‌گوید:

«دمیدن معنویت در این زندگی اجتماعی جدید وظیفه‌ای است که تنها دین می‌تواند آن را برعهده گیرد و باید برعهده گیرد.» (ع ۱۹)

۳. حقوق بشر

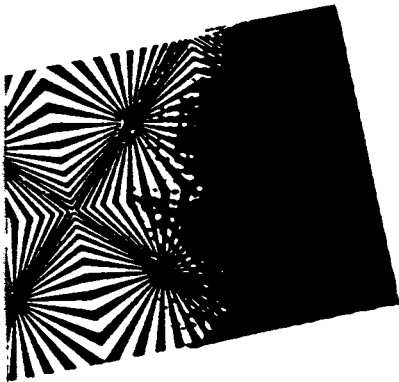
مؤلف محترم در طی هفت فصل از بخش سوم به دفاع

از حقوق بشر غربی و رد دیدگاه متفکران اسلامی در نقد حقوق بشر پرداخته است. ایشان دیدگاه بزرگانی چون علامه

جعفری و آیت‌الله جوادی آملی را «حقوق بشر متافیزیکی» نام نهاده و بر آنها خرده‌گیری‌هایی نموده است:

«عبدالله جوادی آملی در کتاب فلسفه حقوق بشر، تمام مباحث خود را در باب حقوق بشر بر اصول متافیزیکی بنیان‌گذاری کرده. وی آن کتاب را برای رد اعلامیه حقوق بشر و تأسیس حقوق بشر متافیزیکی نگاشته است. مرحوم محمدتقی جعفری نیز در کتاب حقوق جهانی بشر همان روش را به کار برده است. او هم کتاب خود را برای رد اعلامیه جهانی حقوق بشر و طرح حقوق بشر متافیزیکی نگاشته است. نقد صاحب این قلم در این باب، متوجه آرای این عالمان و همفکران آنهاست.» (ع ۲۳۰)

از این جهت دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی حقوق بشر متافیزیکی نامیده شده که ایشان معتقدند: حقوق بشر باید از ماهیت جامع انسان که فطرت اوست ریشه بگیرد و چون



این ماهیت جامع را نیز خداوند می‌شناسد، لذا تنها اوست که باید به ما بگوید که حقوق بشر چیست، و خداوند نیز در کتاب و سنت از آن حقوق یاد کرده است.

برخلاف ادعای آقای شبستری، استاد جعفری کتاب خود را برای رد اعلامیه حقوق بشر نگاشته است، بلکه وی ضمن طرح حقوق بشر اسلامی، به مقایسه دو نظام حقوق بشر اسلامی و غربی پرداخته و نقاط مشترک و اختلاف هر یک از آنها را روشن ساخته است. برای روشن شدن بحث در اینجا به اختصار نگاهی به آراء استاد جعفری می‌اندازیم:

استاد جعفری در ابتدا دو مسئله را از یکدیگر تفکیک می‌کند:

۱. ضرورت و انگیزه تدوین حقوق بشر؛
۲. اجرای حقوق بشر.

از نظر ایشان، در تدوین حقوق بشر باید پیش‌فرض‌ها و به عبارت دقیق‌تر مبانی انسان‌شناسی آن را بررسی کرد و در

مورد اجرای آن نیز باید به مجموع سازوکارهای فکری و عملی پرداخت که تحقق آن را موجب می‌شود.

به زعم استاد در بحث از تدوین حقوق بشر و مبانی انسان‌شناسی آن باید به مسائل زیر توجه کرد:

- اعلامیه حقوق بشر از انسان و ارزش‌های او سخن می‌گوید. ما چه تفسیری از انسان ارائه می‌دهیم که برای او حقوق ثابت قائل می‌شویم. آیا انسان را موجودی با ارزش و دارای کرامت ذاتی می‌دانیم یا انسان را به‌عنوان گرگ انسان تفسیر می‌کنیم؟ آیا بر مبنای برخی از تفکرات فیلسوفان غربی که از اصالت قدرت دفاع می‌کنند و تنازع بقا را اصل حیاتی تلقی می‌کنند، می‌توان از حقوق بشر سخن گفت؟

- مبنای حقوق بشر همزیستی مسالمت‌آمیز، همراه با صلح و آزادی و عدالت است. این مبنا بسیار مهم است، اما این سؤال نیز به قوت خود باقی است که انسان‌ها باید چه

اجرای حقوق بشر و مبانی آن

وضع و تدوین حقوق بشر مستلزم اجرای آن نیست. مشکل امروز بشر نیز کمبود قوانین خوب نیست، بلکه عدم اجرای آن‌هاست. از نظر استاد جعفری عواملی که موجب می‌شود تا یک نظام حقوقی اجرا شود بر دو گونه است:

۱. سازوکارهای بیرونی که نهادهای اجتماعی عهده‌دار آنها هستند؛

۲. سازوکارهای درونی که نظام عقلی و روانی انسان‌ها زمینه‌ساز تحقق آن‌ها می‌باشد.

برای تحقق حقوق بشر غیر از وجود نهادهای مدنی و اجرایی و نظارتی، باید زمینه‌های فرهنگی آن نیز فراهم شود. باید انسان‌ها از درون، ضرورت پذیرش این حقوق را بپذیرند. تعلیم و تربیت‌ها باید به گونه‌ای باشد که وجود یک سلسله اصول روانی و اخلاقی مشترک میان انسان‌ها را تعلیم دهد تا زمینه‌های تحقق این حقوق فراهم شود.

استاد جعفری در بحث از مبانی حقوق بشر و اجرای آن به مقایسه دو نظام حقوق بشر اسلامی و غربی پرداخته و امتیازات زیر را برای حقوق بشر اسلامی ذکر کرده‌اند:

۱. حقوق بشری که در اسلام مطرح شده، بر مبنای اراده الهی است. خداوند التزام به این حقوق را جزو تکالیف بندگان خود مقرر فرموده است. التزام انسان‌ها به این حقوق نه براساس انگیزه‌های سودجویانه که بر مبنای اخلاص الهی است.

۲. ضمانت اجرای درونی این حقوق شخصیت کمال‌طلب انسان است که رعایت آن را وسیله‌ای جهت رشد و تکامل تلقی خواهد کرد.

۳. از آن‌جا که مبنای اسلام، دین فطری حضرت ابراهیم(ع) است و همه ادیان الهی خود را وابسته به این دین می‌دانند، جهانی بودن حقوق بشر را بهتر می‌توان اثبات کرد. لاقابل دینداران عالم به جهت اعتقادات دینی خود التزام بیشتری به این حقوق پیدا خواهند کرد.

۴. از آن‌جا که دین تنها به همزیستی طبیعی انسان‌ها توجه ندارد، بلکه رشد و کمال انسان را نیز مطرح می‌سازد، لذا از حقوق جان‌های آدمیان نیز سخن گفته که همین امر همزیستی طبیعی انسان‌ها را تسهیل می‌کند.

۵. اعلامیه جهانی حقوق بشر اصطلاح اعضای خانواده بشری را به کار برده که بسیار مهم است. اسلام با بیان این نکته که «همگان مانند افراد عائله خداوندی می‌باشند» رابطه میان انسان‌ها را برای تحقق حقوق بشر اصیل‌تر بیان کرده است.

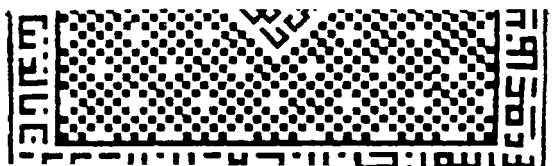


نوع تلقی از حیات خود داشته باشند که هموعان خود را اعضای خانواده‌ای واحد بدانند؟

- از نظر اسلام، حیات و مرگ یک انسان مساوی با حیات و مرگ همه انسانهاست. در واقع اسلام انسان‌ها را در حوزه کیفیت‌ها مطرح می‌کند، نه کمیت‌ها.

- محبوب‌ترین انسان‌ها نزد خداوند کسی است که به انسان‌های دیگر سود برساند. در اینجا رابطه انسان با خدا براساس رابطه انسان با دیگران مطرح می‌شود.

- اسلام با بیان هدف حیات انسان‌ها که قرب الهی است مسیر حرکت همه انسان‌ها را در جهت تحقق آرمانی والا می‌داند که این امر زمینه‌ساز اتحاد میان انسان‌هاست. «الخلق کلهم عیال الله».



م کنترل خودخواهی های بشری مهمترین زمینه ساز تحقق حقوق جهانی بشر است. به این اصل در تفکر اسلامی تصریح شده، زیرا تا خودخواهی های بشر کنترل نشود نمی توان از «تحتیر حقوق بشر که منتهی به اعمال وحشیانه می شود» جلوگیری کرد.

۷. در بحث از علت و انگیزه حقوق بشر، آزادی عقیده و رفع فقر و ترس بالاترین آمال بشر تلقی شده است، در حالی که این امور وسیله هستند، نه هدف، اما در اسلام این دو، موانع حیات اند نه هدف اعلائی آن. اسلام با ارائه هدف اعلائی حیات زمینه های تحقق حقوق بشر را از نظر معرفت شناسی بهتر فراهم می آورد.

نقد و ارزیابی مبانی فلسفی حقوق بشر

استاد جعفری به بررسی یکایک مواد و بندهای حقوق بشر پرداخته و آن را با نظام فکری و حقوقی اسلام مقایسه کرده است. ایشان هم به مشترکات این دو نظام اشاره کرده و هم وجوه افتراق آن ها را مشخص نموده است. در عین حال به مبانی معرفت شناسی و انسان شناسی دو نظام حقوقی پرداخته و ضعف های مبنایی حقوق بشر غربی را آشکار کرده است. در اینجا فقط به برخی از اختلاف نظرهای نظام حقوق اسلامی با حقوق غربی از دیدگاه استاد می پردازیم تا اشکالات دیدگاه های آقای شبستری در دفاع از حقوق بشر غربی بیشتر آشکار شود:

- کرامت انسان بدون برتری تقوا و تشویق انسان ها به کسب آنها قابل پذیرش نمی باشد و متأسفانه در اعلامیه جهانی حقوق بشر به این مطلب توجه نشده است.

- در این اعلامیه بر آزادی طبیعی تأکید شده، اما به آزادی روحی انسان ها توجهی نشده است.

- برخی از حقوق جمعی انسان ها نظیر دفع استضعاف از خویشان مورد بی اعتنائی این اعلامیه قرار گرفته است.

- مبنای عدالت در اعلامیه حقوق جهانی بشر مشخص نشده است و همچنین به این نکته توجه نشده که بدون تخلق به اخلاق عالی انسانی، تحقق عدالت امکان پذیر نیست.

- آزادی عقیده، رفع ترس و فقر به عنوان بالاترین آمال بشر تلقی شده است. این اصول بسیار مهم هستند، اما نباید آن ها را بالاترین هدف حیات به شمار آورد.

- اسلام حیات را بخشش خداوندی می داند، در حالی که در حقوق بشر چنین استنادی وجود ندارد.

- در حقوق بشر اسلامی به این نکته تصریح شده که از

هیچ وسیله ای برای نابودی حیات بشر نمی توان استفاده کرد، اما در حقوق بشر غربی به چنین مطلبی اشاره نشده است. (۵)

- نظام حقوق بشر غربی میان کرامت ذاتی و کرامت ارزشی انسان تمایز قائل نشده، در حالی که در اسلام به آن ها تصریح شده است.

- در تفکر اسلامی، کرامت ذاتی ناشی از عنایت خداوندی است، اما در تفکر غربی برای کرامت ذاتی تفسیری منطقی نمی توان پیدا کرد.

- در حقوق بشر اسلامی، حق زیستن انسان ها در محیطی سالم و دور از مفسدات اخلاقی یک اصل مسلم است، اما در اعلامیه حقوق بشر به چنین موضوعی اشاره نشده است.

- در حقوق بشر غربی به مسائل معنوی و روحی انسان ها توجه نشده، اما در حقوق بشر اسلامی به آن عنایت شده است.

- از نظر اسلام دعوت به خیرات و کمالات از حقوق مهم انسان هاست، در حالی که در اعلامیه حقوق بشر به آن توجه نشده است.

- از نظر اسلام تبلیغات و وسائل ارتباط جمعی باید در خدمت رشد و تعالی انسان ها باشد، اما در نظام حقوق بشر غربی به این مطلب اشاره نشده است و تبلیغ مفسدات اخلاقی منافاتی با حقوق بشر ندارد.

- بر مبنای حقوق اسلامی هیچ کس حق سلطه بر دیگری را ندارد، این اصل در نظام حقوق بشر غربی مورد غفلت قرار گرفته است.

- از نظر اسلام، محدودیت آزادی تنها در اصل عدم اضرار به دیگران خلاصه نمی شود، بلکه انسان مجاز نیست که در مسیر رشد و کمال به خود آسیبی وارد سازد.

حقوق بشر متافیزیکی

مطالب فوق از اصول و مبانی کلامی و فلسفی یا به اصطلاح آقای شبستری اصول متافیزیکی حقوق بشر است که بی توجهی به آنها اشکالات نظری بسیاری را برای پذیرش منطقی حقوق بشر فراهم می آورد. هر کس هم که به بحث نظری در باب حقوق بشر می پردازد باید در ابتدا مواضع فکری خود را نسبت به این مبانی روشن سازد. و اگر هم نقدی بر حقوق بشر اسلامی دارد باید به نقد و بررسی این مبانی بپردازد، نه اینکه اندیشه برخی عالمان دینی در باب حقوق بشر را به صرف اینکه بر اصول متافیزیکی



بنیانگذاری شده مورد انکار قرار دهد. و متأسفانه آقای شبستری به نقد و بررسی هیچ یک از این اصول و مبانی نپرداخته و فقط سه مدعای آیت‌الله جوادی آملی را با عنوان حقوق بشر متافیزیکی مورد نقد قرار داده است. (ص ۲۳۷) و در عین حال در لابلای مباحث مطرح شده دیدگاه‌های خود را در پذیرش حقوق بشر غربی و نقد حقوق بشر اسلامی بیان کرده است که در اینجا به تحلیل و نقد برخی از آنها می‌پردازیم.

آقای شبستری می‌گوید:

«امروز بسیاری از فلاسفه جهان و مردم جهان - درست یا نادرست - نمی‌توانند متافیزیکی فکر کنند... در عصر حاضر، شاید به جرأت بتوان گفت نیمی از مردم جهان در باب اخلاق و حقوق و سیاست غیرمتافیزیکی می‌اندیشند و پایه‌اندیشه آنها در آن ابواب ارزش‌های ناشی از اومانیسیم است.» (ص ۲۴۱)

مقتضای یک بحث علمی آن است که در ابتداء معنای واژه‌ها مشخص شود. کسانی که از حقوق بشر اسلامی سخن گفته‌اند، هیچ‌گاه کلمه اسلام را معادل با متافیزیک نگرفته‌اند. اگر مراد ایشان از متافیزیک اعتقاد به ماوراءالطبیعه است، هیچ‌گاه کلمه متافیزیک به این معنا نیست، بلکه به معنای مابعدالطبیعه است. و مابعدالطبیعه نیز یک روش فکری است، درحالی که ماوراءالطبیعه عالم مافوق ماده است. به

قرینه واژه اومانیسیم که در عبارت فوق به کار رفته باید مراد ایشان از متافیزیک، اصطلاح الهی و خدامحوری باشد. یعنی بسیاری از مردم جهان امروزه اخلاق و حقوق و سیاست را بر مبنای نظام خدامحوری تبیین نمی‌کنند، بلکه ملاک آنها انسان‌محوری است. این تفاوت قابل پذیرش است، اما کلمه متافیزیک هیچ‌گاه به معنای نظام خدامحوری و متضاد با اومانیسیم نیست. چراکه اومانیسیم نیز دارای مبانی متافیزیکی مختص به خود است و لذا هیچ‌گاه در مقابل مطلق متافیزیک قرار نمی‌گیرد.

آقای شبستری این سؤال را مطرح می‌کند که طرفداران حقوق بشر اسلامی چگونه فلاسفه و روشنفکران و سیاستمداران جهان را دعوت به رعایت حقوق بشر متافیزیکی می‌کنند. و خود از جانب آنها پاسخ می‌دهد که مردم را به این نوع حقوق بشر دعوت می‌کنیم و اگر آنها نپذیرفتند، «در صورتی که قدرت داشته باشیم، با اعمال قدرت آنها را مجبور می‌کنیم، حقوق بشر ما را بپذیرند و آن را در سراسر جهان مبنای ارتباطات و معاملات قرار دهند.

شکی در این نیست که در جهان معاصر معنای این پاسخ این است که عده‌ای معتقدند باید به نام «حقوق بشر» جنگ‌ها و خونریزی‌های دیگری را شروع کرد.» (ص ۲۴۲).

من نمی‌دانم کدام متفکر چنین اظهار نظری را کرده است؟ ایشان که خواسته‌اند آرای علامه جعفری و استاد جوادی آملی را نقد کنند کجا این دو بزرگوار چنین سخنی را بر زبان جاری ساخته‌اند؟ کجا این حکیمان ادعا کرده‌اند که باید مردم جهان را مجبور به پذیرش حقوق بشر اسلامی کرد؟ چرا بدون مأخذ سخن می‌گویند و تصورات و فرض‌های خود را به دیگران نسبت می‌دهید؟ آیا یکی از اهداف طرفداران حقوق بشر اسلامی جلوگیری از جنگ و خونریزی نیست؟! پس چگونه می‌توانند به عنوان اعمال حقوق بشر دست به افساد بزنند؟ طراحان حقوق بشر غربی، البته که از هر شیوه و ابزاری برای تحمیل نظر خود به بشریت استفاده می‌کنند، اما جالب است که بدرفتاری غریبان در این زمینه مورد نقد جناب شبستری نیست.

کدام قرائت

اشخاصی مانند آیت‌الله جوادی آملی بر مبنای نظام معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خود گفته‌اند که «حق تعیین حقوق بشر تنها از آن خداست». مبانی نظریه ایشان به اختصار چنین است.

- حقوق بشر براساس فطرت انسانهاست.

- حقوق بشر را نمی‌توان صرفاً با قرارداد تدوین کرد.

- انسان نمی‌تواند حقوق بشر را تعیین کند.

- قانونگذاری حق خداوند است. (۶)

آقای شبستری در نقد نظریه فوق می‌گوید:

«صاحب این قلم در ارتباط با این دعوی نیز پرسش همیشگی خود را تکرار می‌کند و از آنان می‌پرسد گرچه شما حقوق بشر خود را از کتاب و سنت استنباط می‌کنید، اما کدامین قرائت از متون دینی اسلام را باید معیار تعیین حقوق بشر قرار داد؟

واقعیت این است که میان علما و متفکران جهان اسلام در ارتباط با مسئله حقوق بشر آرای متفاوتی وجود دارد. عده‌ای از آنان مسئله حقوق بشر را اصلاً یک مسئله برون‌دینی می‌دانند که مسلمانان باید در عصر حاضر آن را بپذیرند. عده‌ای دیگر که کوشش می‌کنند مجموعه‌ای به نام حقوق بشر اسلامی از متون دینی به دست آورند، در تعیین ارکان و مشخصات آن حقوق، نظرهای متفاوت دارند. آنچه هم در قاهره و یا جاهای دیگر از طرف عده‌ای به نام

حقوق بشر اسلامی معرفی شده تنها نظر عده خاصی است و برای همه صاحب نظران اسلامی و مردم مسلمان الزام آور نمی باشد. حال کدام نظر را باید ملاک قرار داد؟ به چه دلیلی فلسفی و یا دینی از میان قرائت های متفاوت تنها قرائت کسانی معتبر و لازم الاتباع است که بر مسند حکومت نشسته اند؟» (صص ۳- ۲۴۲)

آقای شبستری در ابتدا می بایست مبانی معرفت شناختی و انسان شناختی استاد جوادی آملی را رد می کردند و در عین حال به قرائت های مختلف از اصول و مبانی فوق می پرداختند تا تفاوت آنها با یکدیگر آشکار شود. بعلاوه می بایست ایشان به قرائت های مختلف از حقوق بشر اسلامی نیز اشاره می کردند؟

هیچ کسی اختلاف آراء فقیهان و اندیشمندان اسلامی را در امور جزئی نفی نمی کند، اما وقتی که بناست یک نظام حقوقی تدوین شود، باید اندیشمندان کنار یکدیگر بنشینند و در مجموع آن نظام حقوقی را که در مورد آن اتفاق نظر دارند، تصویب کرده و مورد عمل قرار دهند. حتی اگر در مورد برخی از اصول آن اختلاف نظر هم داشته باشند، در اجراء باید به آنچه توصیه کرده اند التزام داشته باشند. هم چنانکه در مورد اعلامیه جهانی حقوق بشر و حقوق بشر قاهره چنین امری اتفاق افتاد.

نه در مورد حقوق بشر - که اکثر اصول آن ثابت و مورد اتفاق نظر متفکران اسلامی است - که در تدوین هیچ مجموعه حقوقی نمی توان همه اختلاف نظر ها را جمع کرد. بالاخره هر نظام حقوقی و قانون گذاری باید رأی اکثریت اهل نظر را بپذیرد تا بتواند قوانینی برای اداره جامعه و روابط میان افراد و ملت ها ارائه دهد. اعلامیه حقوق بشر هم که در سال ۱۹۴۸ تصویب شد فقط با نظر چهل و هشت کشور از کشورهای جهان مورد پذیرش قرار گرفت، نه همه دولت ها و ملت ها.

مگر اختلاف نظر و قرائت های مختلف از متون تنها اختصاص به متون دینی دارد؟ آیا در مورد آراء مبتنی بر عقل بشری اختلاف نظر وجود ندارد؟! اگر اتفاق نظر را در مورد حقوق بشر غربی ملاک پذیرش قرار می دهید، چه اشکالی دارد که اتفاق نظر علمای اسلامی هم ملاک ارائه یک نظام حقوق بشر اسلامی باشد؟!

متفکرانی مانند استاد جعفری که به بررسی دو نظام حقوق بشر اسلامی و غربی پرداخته اند، بر این نکته تأکید ورزیده اند که اکثر اصول اعلامیه حقوق بشر مورد پذیرش اسلام است و اختلاف نظر هایی را هم که میان حقوق بشر

اسلامی و غربی مطرح کرده اند کمتر مورد انکار متفکران اسلامی است و فرضاً هم اگر برخی از آنها در معرض دیدگاه های مختلف قرار گیرد، اصولی که بر اثر اجماع نسبی عالمان حاصل شود لازم الاجراء خواهد بود.

نقد حقوق بشر اسلامی

آقای شبستری معتقد است که اگر به فرض بتوان حقوق بشر اسلامی را از کتاب و سنت استنباط کرد چگونه می توان از جهانیان خواست که به آن عمل کنند؟ از آنجا که مردم غیرمسلمان به منابع اسلامی عقیده ندارند، لذا نمی توان یک نظام مشترک حقوقی برای همگان ارائه کرد!

اگر بپذیریم که حقوق بشر اسلامی نسبت به حقوق بشر موجود برتری هایی دارد و حقانیت آن نیز قابل تردید نیست، باید با تلاش های علمی خود از این نظام حقوقی دفاع کرد و ضعف های نظام حقوقی رقیب را آشکار ساخت. بعلاوه بر مبنای حقوق بشر اسلامی کشورهای اسلامی می توانند به رفع یک سلسله خصومت ها بپردازند. اینکه بسیاری از مردم جهان به منابع اسلامی عقیده ندارند، موجب نمی شود تا از طرح حقوق بشر اسلامی و دفاع از آن خودداری کرد و یا در جهت عرضه و تثبیت آن هیچ گامی برنداشت.

«شکی در این نیست که حقوق بشر متافیزیکی مطرح شده در کتاب هایی چون فلسفه حقوق بشر، یا حقوق جهانی بشر در جهان معاصر قابلیت اجرا ندارد و به هیچ وجه نمی توان آن را به جای اعلامیه جهانی حقوق بشر معاصر به متفکران یا سیاستمداران و مردم کشورهای جهان معاصر عرضه کرد.» (ص ۲۵۷)

متأسفانه آقای شبستری توجه نکرده اند که در این دو کتاب از فلسفه حقوق بشر و مبانی معرفت شناسی و انسان شناسی آن سخن به میان آمده است، نه راه های اجرای حقوق بشر اسلامی. بعلاوه آیا همه امضاء کنندگان اعلامیه حقوق بشر به همه مفاد آن عمل می کنند؟ عدم رعایت برخی مواد از جانب اعضای سازمان ملل نشانگر آن است که مخالفت با مواردی که تعارض آشکار با عقاید و فرهنگ های جوامع مختلف دارد بلامانع است. در مواردی هم که میان اعلامیه حقوق بشر و اعتقادات ملل گوناگون تعارض وجود دارد باید به دنبال پیدا کردن راه حل هایی برای رفع تعارض ها بود. در برخی از مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر نوعی عدم هماهنگی و تعارض دیده می شود که نشانگر نقائص این نظام حقوقی است و هیچ گاه آن را به طور مطلق نمی توان





قانونمند میان انسان بحث می‌شود، وجود روح مجرد چه لطمه‌ای به قانونمند بودن روابط میان انسان‌ها خواهد زد؟ اینکه حقوق بشر باید مبتنی بر فطرت و برخاسته از ابعاد و نیازهای واقعی روح انسان باشد، نشانه بیگانگی آن با واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی و انتزاعی بودن آن نیست. ایکاش ایشان حقوق بشر اسلامی را که در قاهره تصویب شده مطرح و برخی از اصول آن را که جنبه انتزاعی دارد مشخص می‌کردند. آیا از این مطلب که روابط انسان‌ها و جوامع با یکدیگر باید براساس حقوق و قواعدی تنظیم شود که برخاسته از فطرت انسان‌هاست می‌توان این نتیجه را گرفت که:

«پس باید عزم را برای سازماندهی نظام اجتماعی و سیاسی و بین‌المللی براساس آن حقوق جزم کرد و در این راه همه موانع را گرچه با خشونت از میان برداشت و چون آن حقوق متافیزیکی ناشی از نظام آفرینش انسان و جهان و منسوب به کتاب و سنت با قرائت‌های متفاوت از متون دینی سازگار نیست باید دهان کسی را که از قرائت‌های مختلف سخن می‌گوید خرد کرد!» (ص ۲۴۶)

متأسفانه آقای شبستری گهگاه از این نتیجه‌گیری‌های غیرمنطقی می‌کنند و همه مخالفان فکری خود را به یک چوب می‌رانند و همه را خشونت طلب معرفی می‌کنند.

حق آزادی مطلق

آقای شبستری مطلبی را از علامه طباطبایی در مورد آزادی نقل و نقد کرده‌اند. از نظر علامه طباطبایی چون اسلام مبتنی بر توحید است، از نظر تشریحی، خداوند پذیرش شرک و نفی توحید را مجاز ندانسته است.

«توحید اساس تمامی نوامیس و احکام اسلامی است. با این - ال چطور ممکن است که اسلام آزادی عقیده را تشریح کرده باشد.» (۷)

«چگونه ممکن است اسلام که شالوده‌اش بر توحید و نفی شرک است مردم را در مخالفت با اصل توحید آزاد بگذارد. این یک تناقض صریح است و عیناً مانند آن است که در دنیای امروز آزادی در مخالفت با قوانین و مقررات وضع شده به مردم داده شود. این با وضع و قرار دادن آن قوانین ابدأ سازش ندارد.» (ص ۲۵۴)

در نقد سخنان فوق آقای شبستری می‌گوید که خداوند قانون‌های خود را به وسیله پیامبران به انسان‌ها ابلاغ می‌کند و در عین حال به کسی اجازه نمی‌دهد که افراد را به اطاعت از قوانین خود مجبور سازد. به این معنا انسان دارای حق

پذیرفت و باید در جستجوی راهکارهایی برای رفع آن نقائص بود.

از نظر آقای شبستری حقوق بشر متافیزیکی از این ضعف نیز برخوردار است که موجب برپایی جنگ و خونریزی می‌شود، چراکه این نظام حقوقی به واقعیت‌های جامعه کاری ندارد.

«در مقام عمل در سایه همین حقوق بشر متافیزیکی هزارها جنگ و خونریزی به راه خواهد افتاد، چون حقوق بشر متافیزیکی با واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی بیگانه است. آن حقوق بشر با جامعه‌ها و انسان‌هایی که در روی همین کره خاکی و تحت تأثیر عوامل اجتماعی و تاریخی زندگی می‌کنند سروکار ندارد. آن حقوق با روح مجرد انسان سروکار دارد. همان طور که علم طبیعی متافیزیکی گذشته از حل مشکلات زمین، بهداشت، مسکن و غذای انسان‌ها ناتوان بود حقوق بشر متافیزیکی نیز از حل مشکلات سیاسی انسان بر روی این کره خاکی به دلیل انتزاعی بودن آن، سخت ناتوان است.» (ص ۲۴۵).

چه کسی گفته است که حقوق بشر اسلامی با انسان‌ها و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند سروکار ندارد؟ مگر می‌توان یک نظام حقوقی بدون ارتباط با انسان‌ها ارائه داد؟ معنای این سخن که حقوق بشر متافیزیکی با روح مجرد سروکار دارد چیست؟ اگر کسانی مانند آیت‌الله جوادی آملی در انسان‌شناسی خود سخن از روح مجرد به میان آورده‌اند، مرتکب چه خطای فکری شده‌اند؟ اگر در حقوق از روابط

آزادی است و می‌تواند توحید یا عدم توحید را انتخاب کند. «چرا ممکن نیست که خداوند در عین قانونگذاری چنین حقی را که حقی است اخلاقی و غیر از آزادی تکوینی انسان در انتخاب خیر و شر است برای انسان قائل شود؟ چه تناقضی پیش می‌آید؟ یا چه لطمه‌ای از این راه به مفهوم خداوندی و ربوبیت خداوند و انسانیت و بندگی انسان وارد می‌شود؟

نتیجه می‌گیریم که فرض توحید به‌عنوان وظیفه اصلی انسان، وجود قوانینی به‌عنوان قوانین خداوند منطقیاً «حق آزادی» انسان در انتخاب و یا عدم انتخاب توحید و در عمل کردن یا نکردن به آن قوانین نفی نمی‌کند و تناقضی در کار نیست و نمی‌توان اصل «توحید» را مخالف آزادی دینی به‌عنوان یک حق سیاسی - اجتماعی دانست.» (ص ۲۵۵)

متأسفانه ایشان مطلب علامه طباطبایی را درست درک نکرده‌اند. علامه طباطبایی معتقد است که انسان از نظر تکوینی آزاد است که توحید را انتخاب کند یا عدم توحید را. کسی هم نمی‌تواند انسان‌ها را مجبور به پذیرش توحید کند، اما از نظر تشریحی چون خداوند توحید را مقرر کرده، لذا نقیض آن را که عدم توحید باشد نمی‌بایست مقرر کرده باشد. انتخاب خیر و شر مربوط به انسان و یک عمل تکوینی است، نه تشریحی.

اگر توحید حق است و شرک باطل، پس خداوند باید توحید را اثبات و شرک را نفی کند و اگر خداوند میان این دو تمایزی قائل نمی‌شد، صفت حکمت او زیر سؤال می‌رفت. چگونه ممکن است که خداوند حکیم یک امر باطل را تشریح نماید.

انسانیت و بندگی انسان نیز با التزام به توحید تحقق پیدا می‌کند، نه عدم توحید. انسان از نظر تکوینی آزاد است که به انتخاب توحید یا عدم انتخاب آن بپردازد، اما چون این دو نقیض یکدیگر هستند، امکان نداشته که خداوند هر دو را تشریح نماید.

علامه طباطبایی هم بر مبنای پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خود معتقد است که خداوند حق آزادی شرک را به انسان نداده است، اگرچه انسان با اختیار خود می‌تواند از نظر تکوینی توحید یا شرک را انتخاب کند. این پیش‌فرض‌ها عبارتند از:

- خداوند حکیم است و حکیم عمل لغو نمی‌کند و به عمل لغو هم دستور نمی‌دهد.
- خداوند انسان را برای نیل به کمال آفریده است.

- خداوند حقوقی را که موجب کمال انسان است برای او تشریح کرده است، نه حقوقی را که موجب نفی کمال او می‌شود.

- خداوند انسان را آزاد آفریده و در مقام عمل و تکوین می‌تواند هرچه را که خواست انتخاب کند.

- هر عملی دارای آثار تکوینی خاص خود است، اعمالی را که خداوند التزام به آنها را مطرح کرده موجب کمال و هر آنچه را که از آن نهی کرده موجب سقوط انسان می‌شود.

- اگر در مقام تشریح، خداوند حق انتخاب آن چیزی را به بشر بدهد که موجب نفی کمال او می‌شود با حکمت او ناسازگار خواهد بود.

مطلب را به این صورت هم می‌توان بیان کرد که آیا سزاوار است که خداوند دو حق متضاد را به انسان اعطاء کند؟ یکی «حق نیل به کمال» و دیگری «حق آزادی مطلق».

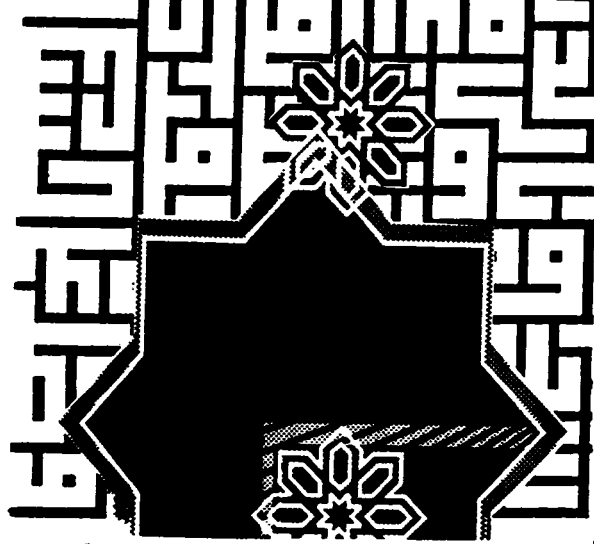
اگر لازمه نیل به کمال نفی آزادی مطلق است، پس یک حق باید تابع حق دیگر قرار گیرد. این غیر منطقی و تناقض است که خداوند از یکسو «حق نیل به کمال» را برای انسان وضع کند و از سوی دیگر حقوقی را وضع کند که خلاف و نافی این حق باشد.

چون توحید لازمه نیل به کمال است و شرک نافی کمال، لذا غیر منطقی است که خداوند به تشریح هر دو حق بپردازد. البته همان طور که اشاره شد در مقام تکوین و عمل، انسان آزاد است که راه کمال را انتخاب کند یا راه سقوط را، و هر راهی را هم که انتخاب کند آثار عینی و تکوینی آنها را به دست خواهد آورد. و این مطلب یکی از تفاوت‌های عمده میان حقوق بشر اسلامی با حقوق بشر غربی است که ریشه در مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی این دو نظام حقوقی دارد.

آقای شمس‌تبری در تفسیر آزاد نبودن انسان در مقام تشریح احتمال دیگری را مطرح می‌کند که آن هم قابل نقد و بررسی است.

«در اینجا به معنای دوم محتمل از تعبیرات نقل شده از کتاب فلسفه حقوق بشر می‌رسیم و آن این است که معنای آزاد نبودن انسان در مقام تشریح این است که شخص یا گروهی یا دولتی حق دارد انسان‌های دیگر را با اعمال زور و سلطه به پذیرفتن یک دین معین یا به تغییر ندادن دینی که دارد مجبور کند. اگر منظور از آزاد نبودن انسان در مقام تشریح این باشد چنانکه از تعبیر دستور به «جهاد ابتدایی» برمی‌آید قطعاً این معنا با حقوق بشر منافات دارد و اینجاست که دو نظریه متضاد در برابر هم قرار می‌گیرد.» (ص ۲۵۵)





روش تحقیق علمی ایجاب می‌کند که وقتی سخن کسی تفسیر می‌شود در ابتداء عین آن سخنان نقل و سپس نقد و تحلیل شود. معلوم نیست که از کدامیک از مباحث کتاب فلسفه حقوق بشر، آقای شبستری این مطلب را برداشت کرده‌اند که کسانی مانند آیت‌الله جوادی آملی معتقدند که شخص یا گروه یا دولتی حق دارد که انسان‌ها را با اعمال زور و سلطه به پذیرفتن یک دین خاصی مجبور سازد؟

من نمی‌دانم که ایشان از کدام اصل حقوق بشر اسلامی به این مطلب دست یافته‌اند که «پیام این دعوت این است که در دنیا فقط یک دین حق وجود دارد و همه باید از آن پیروی کنند وگرنه پیروان آن دین حق می‌توانند با اعمال قدرت همه ادیان دیگر را زیر سلطه خود درآورند.» (صص ۶-۲۵۵)

اینکه فقط یک دین حق وجود دارد هیچ‌گاه مستلزم این نیست که پیروان آن حق دارند با اعمال زور و قدرت همه ادیان دیگر را زیر سلطه خود درآورند. آیا پیامبر با اهل کتاب چنین برخوردی داشته است؟ آیا امام علی(ع) در دوران حاکمیت خود طرفداران ادیان دیگر را زیر سلطه خود درآورد؟ آیا از احکام فقهی مربوط به اهل کتاب می‌توان چنین استنباط‌هایی را عرضه کرد؟

مبنای حقوق بشر

متفکران اسلامی، حقوق بشر را بر مبنای فطرت انسان‌ها قابل تفسیر و تبیین دانسته‌اند و این شخصیت‌ها هیچ‌گاه با پذیرش فطرت به نفی عقاید و افکار و احساس‌ها و تاریخ انسان‌ها نپرداخته‌اند. متأسفانه در این مورد نیز آقای شبستری نسبت‌های ناروا به اشخاصی مانند استاد جعفری و آیت‌الله جوادی آملی می‌دهد.

«در کتاب‌های آن آقایان سخن از انسان‌هایی می‌رود که در روی این کره زمین زندگی نمی‌کنند و هیچ تاریخی و تجربه‌ای ندارند و چون فرشتگانی هستند که فقط به فطرت و طبیعت خود و دیگران نظر دارند و می‌توان همه عقاید و افکار و احساس‌ها و عواطف و تاریخ آنها را منکر شد و از همه آنها یک مخرج مشترک که همان فطرت و طبیعت انسانی است به دست آورد و سپس گفت این هم حقوق این فطرت و طبیعت مشترک، پس قاعدتاً همه باید راضی باشید!» (ص ۲۵۷)

هر کسی که از انسان و حقوق او سخن بگوید با این سؤال مبنایی مواجه است که آیا به فطرت اعتقاد دارد یا نه؟ کسانی هم که از فطرت سخن به میان آورده‌اند بشر را مانند

فرشتگان و بدون تاریخ تصور نکرده‌اند. سخن آنها این است که حقوق بشر را بر مبنای پذیرش فطرت می‌توان تفسیر منطقی کرد و اگر برای انسان‌ها طبیعت و فطرت مشترک قائل نباشیم سخن از حقوق انسان‌ها مبنای عقلی نخواهد داشت و حقوق بشر به یک سلسله قراردادهای مورد موافقت طرفداران آن فرو کاسته خواهد شد و دلیلی هم ندارد که همگان آنها را بپذیرند و یا برای همیشه قابل پذیرش باشد.

ایشان در دفاع از اعلامیه حقوق بشر بر این نکته تأکید می‌ورزند که ویژگی این حقوق بشر این است که به انسان از آن نظر که انسان است توجه دارد.

«چون سخن و طبیعت این فلسفه و حقوق زمینی است و انسان را صرفاً از آن نظر که انسان است، در نظر آورده این ظرفیت و توان را دارد که در مقام عمل منشأ اجماع و وفاق همه انسان‌های روی زمین به منظور رسیدن به یک زندگی صلح‌آمیز فرار گیرد...» (ص ۲۵۹)

آیا بدون آنکه برای انسان فطرت قائل شویم از انسان به ماهو انسان می‌توانیم سخن بگوییم؟ آیا حقوق بشر اسلامی به انسان از آن نظر که انسان است توجه ندارد؟ و اصلاً بر چه مبنایی انسان‌شناسی می‌توان از حقوق انسان به ماهو انسان سخن گفت؟ آیا حقوق بشر اسلامی غیرزمینی است؟ به چه دلیل؟

پی‌نوشت‌ها

۱. مجتهد شبستری، محمد: هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۱۵.
۲. برای مطالعه بیشتر، رجوع کنید به نصری، عبدالله: «انتظار بشر از دین» صص ۲۰۲-۱۹۸.
۳. انتظار بشر از دین، صص ۳۶-۲۷.
۴. برای مستندات قرآنی و روایی اهداف حکومت رجوع شود به: انتظار بشر از دین، صص ۴-۳۱۲.
۵. جعفری، محمدتقی: تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر، صص ۹۷-۱۶۳.
۶. جوادی آملی، عبدالله: فلسفه حقوق بشر، صص ۹۳-۸۹.
۷. طباطبائی، سیدمحمد حسین، المیزان ج ۴، ص ۱۸۴.