

Religious Reformists' Attitude toward Human's Right to Sovereignty: Challenges and Theoretical Reactions

Fardin Ghoreishi^{*}

Received: 24/11/2015

Accepted: 05/03/2015

Abstract

Religious reformists believe that human's right to sovereignty does not conflict with Islamic teachings; Because from their viewpoint God has made the man the ruler of its own destiny and on this same basis, the man is able to exercise this right. At the same time reformists have added that man's exercise of sovereignty must be done within the framework of religious norms. Modernists and conservatives have taken an opposing stance against this approach. Modernists consider religion's involvement into the field of sovereignty contrary to the principle of mankind equality and the conservatives believe human rights over sovereignty in conflict with the laws of God. The positions of these two intellectual currents are actually two major ideological challenges against the reformist approach. Accordingly, the question of this article concerns the theoretical strength of the reformist vision against the theoretical challenges aforesaid. With regards to this question, the intellectual foundations of the reformists has been re-read through interpretation of texts, and the result has confirmed the validity of the hypothesis that the religious reformists' approach not only has the theoretical power needed to meet the challenges posed, but also in comparison with competing approaches, benefits from more theoretical points.

Keywords: Human Rights; Sovereignty; Religious Reformists.

* Professor of Political Sciences at Tabriz University.
Email: ghoreishi3583@yahoo.com

مقدمه

مطابق ماده ۲۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر، اساس و منشاء قدرت حکومت، ارادهٔ مردم است و بر همین اساس انسان دارای حق مشارکت در اداره امور عمومی کشور خویش می‌باشد. نسبت این گزاره با آموزه‌های دین مبین اسلام، محل تجلی آراء و دیدگاه‌های مختلف بوده است. متجددان و اصل‌گرایان عموماً قائل به ناسازگاری این گزاره با مبانی دینی بوده‌اند. چرا که از نگاه آنان در تئوری سیاسی اسلام اصل بر حاکمیت خداوند و اعمال این حاکمیت از جانب نمایندگان حضرت باری تعالی است و فرق این دو جریان فکری در آن بوده است که تجددخواهان جانب حقوق بشر را گرفته‌اند و اصل‌گرایان بر دفاع از مبانی اسلامی تأکید کرده‌اند. اما در این میان جریان اصلاح‌طلبی مذهبی نگرش متفاوتی عرضه کرده است. اصلاح‌طلبان مذهبی بر این باورند که بین حق بشر بر حاکمیت و آموزه‌های سیاسی دین اسلام هیچ‌گونه تعارضی وجود ندارد. در عین حال بشر برای رسیدن به کمال و سعادت، نیازمند رعایت موازین دینی در اعمال این حق است. اختصاص حق حاکمیت به مردم و ضرورت رعایت موازین دینی در اعمال این حاکمیت، بر مبنای تحلیل ویژه‌ای از ماهیت انسان و کمال وجودی او بوده است. این نگرش نزد اصلاح‌طلبان مذهبی به صورت مختلفی تحریر شده است و یک نسخه رسمی و مورد اتفاق نظر در این زمینه وجود ندارد. اما می‌توان چارچوبه کلی آن را از آثار نویسندگان تئوری اصلاح‌طلبی دینی تا حدودی استنباط کرد. بر اساس این نگرش انسان موجودی واجد اراده و قدرت انتخاب‌گری است و با همین اراده و قدرت انتخاب‌گری است که سرنوشت خویش را رقم می‌زند. نویسندگان این تئوری معتقدند انسان با تکیه بر همین ویژگی، می‌تواند بی‌نهایت پست شود و در عین حال می‌تواند بی‌نهایت تعالی یابد و تعالی او در تقرب آزادانه به سوی خداوند است.^۱

روشن است که مقتضای منطقی این تحلیل در امر حکومت عبارت از این است که حکومت مطلوب، حکومتی است که اول، بتواند زمینه لازم را برای شکوفایی اراده و قدرت انتخاب‌گری انسان فراهم آورد؛ و دوم، بتواند زمینه‌ای فراهم سازد که این اراده و قدرت انتخاب‌گری در جهت رشد و تعالی انسان به حرکت درآید.

۱. نک: شریعتی، ۱۳۷۵: ۴۱-۴۷؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۶: ۷.

حال باید گفت این دیدگاه با چالش‌هایی نیز مواجه شده است و شناسایی این چالش‌ها و تلاش برای پاسخگویی به آن‌ها، گام‌های سودمندی در جهت تعمیق نظریه اصلاح‌طلبی دینی است. از همین رو در این نوشتار کوشش ما، معطوف به انجام این کار در خصوص دو چالش نظری پُر اهمیت خواهد بود.

این دو چالش، از ضرورت پاسخگویی به تئوری‌های رقیب پدید آمده است. یکی از چالش‌ها ناظر بر ضرورت پاسخگویی به «اومانیسیم سکولار» است و چالش دیگر، عبارت از لزوم داشتن پاسخ در برابر «تکلیف‌گرایی دینی» است.

۱- اومانیسیم سکولار به مثابه چالش اول

طرح این چالش و بسط پاسخ نظریه اصلاح‌طلبی دینی محتوای این بحث را شکل می‌دهد.

۱-۱- طرح چالش

اومانیسیم را به مکتب اصالت انسان ترجمه کرده‌اند. این مکتب طیفی از نظریات را شامل می‌شود که میل به بهزیستی انسان، احترام به حیثیت او، تکامل همه جانبه او و ایجاد شرایط مساعد برای زندگانی اجتماعی وی در مرکز آن‌ها قرار دارد. (علی‌بابایی، ۱۳۶۹: ۹۰) این مکتب ریشه در دوران رنسانس داشته و پیدایش نخستین نظریات در این معنا، به قرن چهاردهم میلادی باز می‌گردد. اما اوج جنبش اومانیسیتی را می‌توان در قرن هجدهم میلادی یعنی دوران روشنگری سراغ گرفت که خواهان آزادی، برابری و برادری انسان‌ها بوده است. (علی بابایی، ۱۳۶۹: ۹۱)

به نظر می‌رسد پیدایش مکتب اومانیسیم، به یک اعتبار در جهت مقابله با افراط فکری و عملی کلیسای دوران قرون وسطی بوده است. چرا که کلیسا حقوق انسان را در برابر گزاره‌های به ظاهر مذهبی پایمال می‌کرده است. به همین لحاظ اومانیسیم عموماً در یک مسیر سکولار حرکت نموده است. به این معنا که اولاً، باور به کرامت و اصالت انسان، ناظر بر یک باور عقلی است و مشروعیت آن مبتنی بر یک سلسله اعتقادات دینی نیست، هر چند که مؤیدات دینی نیز در این خصوص وجود داشته باشد. ثانیاً، اومانیسیت‌ها تلاش کرده‌اند در مقابل تعدیاتی که به حقوق انسان تحت نام مذهب ممکن است صورت گیرد مقاومت نمایند.

حال باید گفت روشن است که اقتضای منطقی این مکتب در حوزه فلسفه سیاسی، شکل‌گیری حکومتی است که در آن آزادی انسان و حقوق اساسی او به بهترین وجه ممکن پاسداری شود و به ویژه از پایمال شدن حقوق انسان با مستمسکات مذهبی ممانعت به عمل آید. بر این اساس به نظر می‌رسد عموم ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، درصدد تأمین همین اقتضای منطقی در حوزه حکومتند و هر چند لیبرالیسم در حال حاضر، گفتمان غالب این حوزه را تشکیل می‌دهد، اما سایر ایدئولوژی‌ها از جمله سوسیالیسم و مارکسیسم نیز در جستجوی همین هدف تلاش می‌کنند.^۱

حال اگر نگرش اومانستی نسبت به انسان را در کنار دیدگاه انسان‌شناسانه تئوری اصلاح‌طلبی دینی قرار دهیم، روشن است که این نگرش تبدیل به چالشی در برابر دیدگاه مزبور خواهد شد و محتوای این چالش عبارت از این خواهد بود که دیدگاه انسان‌شناسانه تئوری اصلاح‌طلبی دینی، در تعارض با تأمین همه جانبه حقوق انسانی است. چرا که ورود مذهب به این عرصه، به طور طبیعی انسان‌ها را به دو دسته مذهبی و غیرمذهبی تقسیم خواهد کرد. انسان‌هایی که در دسته دوم یعنی دسته غیرمذهبی قرار خواهند گرفت، از حقوق انسانی خویش محروم خواهند شد. در عین حال این وضعیت صرفاً به دسته دوم نیز محدود نخواهد ماند. چرا که با توجه به تنوع مذهبی موجود، تنها انسان‌هایی که به یک مذهب خاص باور دارند، محترم خواهند بود و پیروان سایر مذاهب، حقوق مساوی با آنان نخواهند داشت و حتی در چارچوب همین مذهب برگزیده نیز، افرادی که به یک فرقه خاص تعلق دارند، در اولویت قرار خواهند گرفت. این امر روشن است که در تعارض با تساوی انسان‌ها در عرصه حقوق و تکالیف فردی و اجتماعی است.

در واقع از نگاه اومانسیم سکولار، معرفی «تقرب به خداوند» به عنوان معیار تعالی انسان، در تعارض با این باور است که انسان بالذات موجود ارزشمندی است، صرف نظر از اینکه مقرب خداوند باشد یا نباشد و به لحاظ همین ارزش بالذات دارای موقعیت مساوی با دیگران

۱. در خصوص مبانی انسان‌شناختی - اومانستی لیبرالیسم و سایر ایدئولوژی‌ها نک: سروش، ۱۳۷۰: ۱۴۰-۱۴۹؛ وینسنت، ۱۳۷۸: ۴۷ و ۵۴-۷۹؛ بشیریه، ۱۳۷۸: ۲۹-۳۰؛ قریشی، ۱۳۸۴: ۱۱۶-۱۱۸ و ۱۵۹.

در برخورداری از انواع و اقسام حقوق و تکالیف از جمله حق حیات، حق تعیین سرنوشت، حق زندگی آزادانه، حق انتخاب مذهب، حق مالکیت و غیره است. از نگاه این مکتب هر گاه «تقرب به خداوند» ملاک کمال انسان‌ها باشد، تبعاً برخورداری برابر از این حقوق با موانع اساسی مواجه خواهد بود. چرا که عده‌ای تحت همین عنوان ممکن است ادعای برتری بر دیگران بنمایند و «تقرب» را مستمسکی برای اعمال سلطه بر دیگران و محروم‌سازی آن‌ها از حقوق انسانی خویش سازند.

در عمل نیز، دوران قرون وسطی شاهد این مدعاست. زیرا عده‌ای خود را نمایندگان خداوند معرفی می‌کردند و بر همین اساس حقوق ویژه‌ای برای خویش قائل بودند و تاریخ گواه کذب بودن مدعیات آن‌هاست و آشکار است که این مدعیات، مستمسکی برای اعمال خودکامگی بر دیگران بوده است. به همین لحاظ اومانیت‌های سکولار بر این نکته پافشاری می‌کنند که مذهب یا هر چیز دیگری از جمله ثروت، تبار، قدرت و غیره هیچ‌کدام ملاک برتری و کمال نیست و ارزش انسان، اساساً قائم بر انسان بودن اوست و حقوق و تکالیف او بر همین مبنا استوار است و اندیشه‌هایی که برخلاف این نکته باشند، سست بنیادند و روشن است که دیدگاه انسان‌شناسانه تئوری اصلاح‌طلبی دینی نیز از جمله همین اندیشه‌هاست.

برای تکمیل نسبی این بحث، اضافه کردن نکته دیگری نیز ضرورت دارد و آن نکته عبارت از این است که معیار تقرب به خداوند علاوه بر اینکه پیامدهای نامطلوبی دارد و از این حیث پذیرفتنی نیست، در عین حال یک گزاره علمی یا عقلی مورد اجماع نظر هم نیست که بخواهیم برای پیاده شدن آن راهکارهای دیگری کشف یا ابداع نماییم و با استفاده از آن‌ها، از یک سو، این معیار را به کار بگیریم و از سوی دیگر، راه را بر استفاده نادرست از آن مسدود نمائیم. زیرا همان‌گونه که دلیلی اجماعی برای برتری انسان‌ها بر یکدیگر بر اساس ثروت و نژاد و غیره وجود ندارد، دلیل اجماعی برای برتری انسان‌ها بر حسب مذهب و تقرب به خداوند نیز در میان نیست و اعتقاد به این تقرب به عنوان ملاک برتری، صرفاً در دایره معتقدین به آن واجد اعتبار است و تحمیل اعتقاد یک گروه، بر همگان هرگز عادلانه نیست.

در هر حال چنانکه ملاحظه می‌شود اومانیسیم سکولار، چالش نظری در خور تأملی برای دیدگاه انسان‌شناسانه تئوری اصلاح‌طلبی دینی فراهم می‌آورد. از این رو اعتبار نظری این تئوری در گرو یافتن پاسخی مناسب برای این چالش در کنار سایر چالش‌های متصور است. در ادامه بحث ظرفیت تئوری مزبور برای پاسخگویی به این چالش مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱-۲- بسط پاسخ نظریه

در چارچوب مبانی و اصول انسان‌شناسانه نظریه اصلاح‌طلبی دینی به چالش فوق‌الذکر در چند محور می‌توان پاسخ داد. این محورها شامل انسانی بودن به مثابه شرط حقانیت دین، گفتمانی بودن عموم اندیشه‌های انسان‌شناسانه و تقرب به خداوند به عنوان شرط تأمین رضایت باطن آدمیان است.

۱-۲-۱- انسانی بودن به مثابه شرط حقانیت دین

چنانکه گفتیم بر اساس مدعیات اومانیسیم سکولار ورود دین به ارزش‌گذاری‌های انسانی، منتهی به عملکردهای غیرانسانی می‌شود که از جمله آن‌ها محروم ساختن بخش عظیمی از آدمیان در زمینه استیفای حقوق انسانی است. در پاسخ به این نقد باید گفت لازم است بین آموزه‌های حقیقی دین و آنچه به نام دین ولی در مغایرت و حتی تضاد با این آموزه‌ها ممکن است به انجام رسد، تفاوت و تفکیک قائل شد. نقد اومانیسیم سکولار در واقع از مشاهده عملکردهایی نشأت گرفته است که تحت نام دین انجام می‌شود، اما به هیچ‌وجه دینی نیست. این نقد در خصوص عملکردهای مزبور، عموماً درست است. ولی آموزه‌های حقیقی دین وضعیت متفاوتی دارد. آموزه‌های مزبور نه تنها غیرانسانی نیستند، بلکه در جهت ارتقاء ارزش‌های انسانی و تکمیل گزاره‌های اخلاقی پدید آمده‌اند.

در توضیح این مطلب باید گفت بر اساس نظر نویسندگان تئوری اصلاح‌طلبی دینی، آموزه‌های دینی در زمان پیدایش خود، در همه موارد یا در جهت ترقی موازین اخلاقی زمان خود حرکت کرده‌اند و یا حداقل در تأیید موازین اخلاقی موجود و در انطباق با آن‌ها وضع شده‌اند. از همین رو می‌توان استنباط کرد که انطباق با موازین انسانی - اخلاقی و

حرکت در مسیر تکمیل و ارتقاء آن‌ها، در فرآیند پیدایش آموزه‌های دینی، یک اصل اساسی بوده است. البته بنیاد این استدلال صرفاً مشاهده عینی این فرآیند نیست، بلکه شامل این باور نیز هست که خداوند متعال هیچ‌گاه آموزه‌ای غیرعادلانه و غیراخلاقی وضع نمی‌کند و اساساً یکی از اهداف خداوند در وضع این آموزه‌ها، کمک به انسان در شکوفا نمودن هر چه بیشتر ارزش‌های انسانی و پرورش هر چه افزون‌تر آرمان‌های اخلاقی است.

نویسندگان تئوری اصلاح‌طلبی بر همین اساس انسانی و اخلاقی بودن را نه تنها یکی از ویژگی‌های آموزه‌های دینی، بلکه شرط حقانیت آن‌ها نیز معرفی کرده‌اند. چرا که هر گاه آموزه‌ای به ظاهر دینی، در جهت خلاف موازین انسانی و اخلاقی از سوی عده‌ای مورد استناد قرار گیرد، بر اساس اصل اخلاقی بودن و انسانی بودن آموزه‌های دینی، می‌توان در اصالت چنین آموزه‌ای تردید کرد. با تکیه بر همین نکته نیز نویسندگان مزبور، حقوق بشر را حتی در معنای امروزی آن، با آموزه‌های دینی قابل جمع می‌دانند و به ضرورت پابندی به رعایت حقوق مزبور تأکید می‌ورزند و تعارضات احتمالی حقوق بشر با آموزه‌های دینی را ناشی از عدم اجتهاد در آموزه‌های دینی و عدم بازسازی آن‌ها به اقتضای تحولات زمانی ارزیابی می‌کنند. نقل چند فقره از نوشته‌های برخی از نویسندگان این تئوری در این زمینه سودمند به نظر می‌رسد.

عبدالکریم سروش به عنوان یکی از نویسندگان این تئوری معتقد است: «عادلانه بودن و انسانی بودن دین، شرط پذیرفتنی بودن آن است و این بدان معناست که دینی را که به حقوق آدمی (و از آن میان حاجت آدمی به آزادی و عدالت) بی‌اعتناست، نمی‌توان پذیرفت یعنی دین نه تنها باید منطقاً حق باشد که باید اخلاقاً هم حق باشد ... انسانی بودن، شرط حقانیت دین است ... مراعات حقوق انسان (از قبیل عدل و آزادی و ...) نه فقط دموکراتیک بودن ... حکومت که دینی بودن آن را هم تضمین خواهد کرد.» (سروش و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۸۱-۲۸۲)

محمد مجتهد شبستری نیز در تلاش برای رفع تعارضات ظاهری ما بین آموزه‌های دینی و حقوق بشر جدید، بر اساس همان منطقی که شرح آن رفت، نکات در خور توجهی دارد. او با

اشاره به رفتار عدالت محور پیامبر اکرم (ص)، عدالت‌گرایی آن حضرت را در تناسب با زمان معرفی نموده و بر این باور است که گرایش مزبور باید همگام با پیشرفت زمان، مرتباً بازسازی شود و پیروی حقیقی از سیره پیامبر اکرم (ص) در زمان حاضر در گرو همین بازسازی است. او می‌نویسد: «از عدالت در آن عصر تعریف مشخصی وجود داشت و مصداق‌هایی در نظر بود. در جاهایی که مصداق‌های عدالت روشن بود، پیامبر به مراعات آن مصداق‌ها تأکید می‌کرد و در جاهایی که مصداق‌های ظلم روشن بود، امر به اجتناب از آن‌ها می‌کرد. پیامبر در این زمینه‌ها هیچ‌گاه مسائل غیرقابل درک برای مردم نیآورده بود. دعوت وی عدول از ظلم زمانه به عدل زمانه بود و مردم ظلم و عدل زمانه را می‌فهمیدند. مثلاً وقتی پیامبر مردم را از ظلم کردن به بردگان یا اسیران جنگی نهی کرد، مردم کاملاً معنای این نهی را فهمیدند. همین طور وی متناسب با عدل فهمیده شده آن عصر، حقوقی برای بانوان در برابر همسران قائل شد و آن حقوق را متناسب با مصداق‌های آن عصر تعیین کرد.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۳۴۴-۳۴۵)

مجتهد شبستری در ادامه با مطرح کردن حقوق بشر، به عنوان یکی از مصادیق امروزی عدالت، بر این باور است که سنت حضرت پیامبر اکرم (ص) با پذیرش این حقوق سازگاری آشکاری دارد: «در دنیای امروز حقوق بشر به عنوان مظهر عدالت تصویر می‌شود پیام دین نمی‌تواند نسبتی با این مسئله برقرار نکند ... ما مسلمانان می‌توانیم و باید حقوق بشر را به عنوان مبنای سازماندهی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خود بپذیریم. وقتی شما سنت و سیره نبوی را در شرایط اجتماعی‌اش مطالعه کنید، خواهید دید آنچه به عنوان پاره‌ای از موانع برای پذیرفتن حقوق بشر به نظر می‌آید از پیش چشمتان برداشته می‌شود. آن وقت ذهنتان از شکل‌های سنت و سیره نبوی عبور کرده متوجه این خواهید شد که کرامت انسان در پیام نبوی چیست. خواهید دید که بین کرامت انسان و حقوق بشر عصر حاضر چه پیوندی برقرار می‌شود ... اگر امروز سؤال را به این شکل مطرح کنیم که آیا آن پیامبر رحمت که در آن شرایط تاریخی و اجتماعی خودش، آن چنان از ظلم زمانه بر حذر می‌داشت و به عدالت دعوت می‌نمود، اگر پیامبر در این عصر زندگی می‌کردند با حقوق بشر موافق بودند یا مخالف؟ اگر شما مسئله را این طور مورد بررسی قرار دهید خواهید دید که یک جواب بیشتر نداریم و آن اینکه ایشان موافقت

می‌کردند. این جواب را در صورتی دریافت می‌کنید که معنای حقوق بشر برای شما به خوبی روشن شده باشد و دریافته باشید که حقوق بشر رابطه انسان‌ها را با یکدیگر تنظیم می‌کند و نه رابطه انسان‌ها با خدا را. آزادی‌های مطرح در حقوق بشر آزادی انسان در برابر انسان است و معنایش این نیست که اقرار یا انکار خداوند برای انسانیت انسان نزد خداوند نتیجه مساوی دارد.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۳۴۶-۳۴۷)

حال با توجه به مراتب فوق، سؤال این است که آیا باز هم می‌توان نقد اومانیست‌های سکولار مبنی بر پیامدهای غیرانسانی ورود تفکر دینی در تلقی‌های انسان‌شناسانه را باور کرد؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سؤال روشن است و آن عبارت از این است که نقد اومانیست‌ها هر چند در خصوص پاره‌ای عملکردها صادق است و حتی می‌توان اضافه نمود که نقد آن‌ها حتی در خصوص پاره‌ای اندیشه‌های به ظاهر دینی نیز صحت دارد، اما مدعای آن‌ها در خصوص ایده‌های انسان‌شناسانه نویسندگان تئوری اصلاح‌طلبی دینی محل طرح ندارد. دین در این چارچوب نه تنها ناقض ارزش‌های انسانی نیست، بلکه چنانکه گفتیم آن‌ها را تکمیل نموده و ارتقاء می‌دهد.

۱-۲-۲- گفتمانی بودن عموم اندیشه‌های انسان‌شناسانه

چنانکه گفتیم یکی از نکات عنوان شده در نقد اومانیست‌های سکولار نیز، عبارت از اجماعی نبودن معیار تقرب آزادانه به سوی خداوند است. به این معنا که آن‌ها استدلال می‌کنند که در خصوص این ملاک به عنوان ملاک تکامل انسان اتفاق نظر وجود ندارد. به همین لحاظ هم اعتبار آن در دایره معتقدان به این ایده است و به یک تعبیر بهتر این معیار در چارچوب یک گفتمان که همان گفتمان اصلاح‌طلبی دینی است، معتبر است و تحمیل یک ایده گفتمانی بر دیگران عادلانه نیست.

پاسخ این نکته را باید با یک پرسش آغاز کرد و آن اینکه آیا ایده‌های انسان‌شناسانه خود اومانیسم سکولار، محل اجماع نظر همگان است؟ روشن است که این گونه نیست و اساساً در حوزه علوم انسانی و اجتماعی به راحتی نمی‌توان اندیشه‌ای فراگفتمانی پیدا کرد. اینجاست که پرسش دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه آیا برپا ساختن سیستم‌های اجتماعی و سیاسی بر مبنای ایده‌های این مکتب، عادلانه است یا خیر؟ به احتمال قوی پاسخ

اومانیت‌ها عبارت از این است که برپایی این سیستم‌ها، با رأی خود مردم است و از آنجایی که تحمیلی در کار نیست، عمل غیرعادلانه‌ای نیز انجام نشده است.

پاسخ قابل استنباط از نظریه اصلاح‌طلبی دینی نیز همین است. یعنی برپا شدن یک نظام دموکراتیک یا مردم‌سالارانه دینی که در آن دولت زمینه رشد معنوی شهروندان را فراهم می‌کند، بر اساس رأی خود مردم است و از آنجایی که هیچ‌گونه تحمیلی در کار نیست، انحراف از موازین عدالت نیز محل طرح ندارد.

۱-۲-۳- تقرب به خداوند به عنوان شرط تأمین رضایت باطن

با توجه به اینکه به نظر می‌رسد بر اساس مباحث دو محور قبلی، نقد اومانیت‌های سکولار پاسخ مناسب خود را دریافت نموده است، در این محور به جای پاسخگویی مستقیم به نکات انتقادی اومانیسیم سکولار، از زاویه دیگری به این نقد پاسخ داده می‌شود. مدعی ما در این محور آن است که تلاش اومانیسیم سکولار برای ارتقاء منزلت انسان و تأمین حقوق وی در کُنه خود معطوف به تأمین رضایت باطن اوست. چرا که نمی‌توان باور کرد که اومانیت‌ها بخواهند چنین تلاشی را بدون توجه میل و رضایت آدمیان به انجام رسانند. هر گاه این مدعا صحیح باشد، می‌توان گفت این رضایت باطن تنها در پرتو «تقرب آزادانه به سوی خداوند» به نحو عمیق و پایدار به دست خواهد آمد. از این رو از یک موضع اومانستی نیز نه تنها نباید «تقرب آزادانه به سوی خداوند» را به عنوان معیار تکامل آدمیان نفی کرد، بلکه باید از ترویج و توسعه چنین معیاری در جامعه استقبال کرد. این نکته ظاهراً نیازمند ایضاح بیشتری است.

باید گفت شاخص‌های رضایت باطن «امید»، «آرامش» و «شادی» است و اتفاقاً بر اساس تحقیقاتی که در خود غرب از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی به انجام رسیده است، رضایت باطن در گرو معنویت است. (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۰۷ و ۳۱۰) و به نظر می‌رسد عالی‌ترین وجه معنویت در تقرب آزادانه به سوی خداوند متجلی می‌شود. بر همین اساس است که می‌توان استدلال نمود هر گاه اومانیسیم سکولار به دنبال تأمین رضایت باطن آدمیان باشد، در یک محاسبه منطقی، نیازمند بسط معنویت و از همین طریق توسعه زمینه تقرب آزادانه آدمیان به سوی خداوند خواهد بود.

از جنبه دیگری نیز می‌توان نیاز اومانیسیم به پذیرش معیار فوق‌الذکر را مورد بررسی قرار داد. این بخش از قضیه مربوط به تمایل اساسی اومانیسیت‌ها، به تأمین آزادی بشر است. در این زمینه می‌توان استدلال نمود که آزادی حقیقی بشر، بدون تأمین یک سلسله ارزش‌های دیگر قابل تحقق نیست. عدالت و معنویت در زمره مهم‌ترین این ارزش‌ها هستند. در واقع زمانی می‌توان به بهره‌مندی انسان‌ها از آزادی موجود امید بست که عدالت و معنویت نیز در جامعه حضور داشته باشند.

روشن است که در خصوص ارتباط عدالت و آزادی بحث زیادی شده است. از جمله اینکه گفته‌اند بدون وجود عدالت اجتماعی و در شرایط فاصله طبقاتی عمیق و فقر گسترده، امکان استفاده بخش‌های عظیمی از توده‌های مردم، از آزادی‌های سیاسی و اجتماعی وجود ندارد. اما در خصوص ارتباط آزادی و معنویت هر چند در ادبیات دینی، مباحث سودمندی وجود دارد، اما در ادبیات علمی موجود حداقل بر اساس معلومات پشتیبان این پژوهش، آثار مبسوطی پدید نیامده است. اما در هر حال ارتباط این دو مؤلفه به هیچ روی قابل انکار نیست.

در حقیقت آدمی، در بسیاری از موارد اسیر امیال، جاه‌طلبی‌ها و شهوات خویش است و تا زمانی که در چنین اسارتی به سر می‌برد، زندگی آدمیان سرشار از تنش‌ها و کشمکش‌ها خواهد بود. بدیهی است زمانی فرد قادر به انجام یک عمل آزادانه خواهد بود، که از زنجیر این اسارت خویشتن را رها کرده باشد و اینجاست که معنویت و به ویژه نسخه متعالی آن یعنی «تقرب آزادانه به خداوند» در نقش یک عامل رهایی‌بخش عمل می‌کند و آدمی را از بند این اسارت، آزاد می‌سازد. (فیرحی، ۱۳۷۸: ۴۶)

در شرایط کنونی بر مبنای اومانیسیم سکولار و برای تأمین آزادی انسان، دموکراسی سکولار مطلوب‌ترین نظام ممکن معرفی می‌شود. اما در ادبیات سیاسی موجود انتقادات گسترده‌ای وجود دارد که ناظر بر عدم تأمین آزادی انسان در دموکراسی در حد کفایت است. عموم انتقادات در این زمینه معطوف به نبود شرایط بیرونی برای بهره‌مندی از آزادی‌های موجود است. چنانکه پیش از این اشاره کردیم، مقصود منتقدین در این عرصه، آگاهی دادن به مخاطبین در خصوص نسبت ما بین عدالت و آزادی است. اما بحث این قسمت نکته دیگری را که کمتر مورد توجه واقع می‌شود، مورد تأکید قرار می‌دهد و آن عبارت است از:

نبود شرایط درونی. بر اساس آنچه گفته‌ایم بدیهی است که مقصود ما، توجه دادن به نسبت ما بین آزادی و معنویت است.

جالب است همین جا به تفاوت ظریفی که بین عدالت و معنویت از حیث ارتباطی که با آزادی دارند نیز اشاره شود و آن اینکه زمانی که عدالت کمتر باشد، انسان‌ها قادر به استفاده از آزادی‌های خویش نیستند. اما زمانی که معنویت اندک است از آزادی قابل دسترس نیز استفاده مناسب نمی‌شود. این استفاده نامناسب شامل بهره‌مندی از این آزادی برای استثمار دیگران، تعدی به حقوق دیگران و حتی عمل بر علیه منافع حقیقی خویشان است.

بر همین اساس است که می‌توان گفت دموکراسی (البته نسخه لیبرال آن) نه تنها به ضرورت تأمین عدالت بی‌توجه است، در عین حال تحول جان را نیز لحاظ نمی‌کند. هر گاه جان آدمی متحول شود و آزاد باشد، از آزادی‌های دموکراتیک بسیار بهتر از وضعیت کنونی بهره‌خواهد گرفت.

در هر حال برآیند این بحث یک جمله بیشتر نیست و آن اینکه هر گاه اومانیزم سکولار در پی آزادی انسان است، چنانکه گفته‌ایم، پذیرش ایده «تقرب آزادانه به سوی خداوند» به عنوان معیار تکامل آدمیان، فرصت مناسبی برای این مکتب خواهد بود. در ادامه بحث، دومین چالش برجسته موجود در مقابل مدعیات انسان‌شناسانه تئوری مردم‌سالاری دینی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲- تکلیف‌گرایی دینی به مثابه چالش دوم

در بررسی این چالش نیز بحث را به دو بخش تقسیم کرده‌ایم. در بخش اول محتوای این چالش را طرح خواهیم کرد و در بخش دوم سعی خواهد شد، پاسخ نظریه اصلاح‌طلبی دینی به این چالش مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

۲-۱- طرح چالش

تکلیف‌گرایی دینی عموماً به آن دسته از اندیشه‌های دینی قابل اطلاق است که از حوزه تکالیف انسان، تعریف بسیار موسعی ارائه می‌دهند. در این اندیشه‌ها حوزه اختیار و ابتکار

انسان در زندگی فردی و اجتماعی خویش بسیار محدود است. تقریباً در همه عرصه‌های زندگی برای انسان یک سلسله تکالیف دینی مقرر است و شرط ایمان و عبودیت الهی عمل به این تکالیف را ایجاب می‌کند. حاملان این اندیشه‌ها، عموماً متفکران و علمای دینی کلاسیک هستند و نقش آنان در این زمینه استنباط تکالیف بشر از منابع معتبر دینی و ابلاغ آن به مؤمنین است.

مبنای فکری تکلیف‌گرایان اجمالاً عبارت از این است که انسان مخلوق خداوند است و زندگی او در این جهان موقتی است. زندگی ابدی در جهان دیگری خواهد بود و آن جهان محصول عملکرد او در این جهان فانی است. بدیهی است هر گاه اعمال انسان در این جهان صحیح و پسندیده باشد، در جهان باقی، زندگی بهتری خواهد داشت و در صورتی که در این جهان خطایی از او سرزند، در آن جهان باید پاسخگوی عمل خویش باشد.

تکلیف‌گرایان دینی بر این اساس استدلال می‌کنند که شرط هوشیاری انسان عبارت از این است که برای زندگی آن جهانی خویش، برنامه‌ریزی کند و در این میان برخورداری از یک برنامه دقیق و حساب شده، موفقیت آدمی را مضاعف خواهد کرد. سپس ادامه می‌دهند که بهترین برنامه را در این زمینه، می‌توان از خود خالق هستی اخذ کرد و بر این باورند که این برنامه در دین مستتر است. بنابراین باید سعی کرد در همه امور زندگی، تکلیفی را که این برنامه برای انسان معین کرده است به انجام رسانید و از این طریق، گام به گام خویشتن را به سعادت ابدی نزدیک‌تر ساخت.

با این توضیحات روشن می‌شود که یک وجه تشابهی بین تکلیف‌گرایان دینی و نویسندگان نظریه اصلاح‌طلبی دینی در میان است و آن عبارت از این است که هر دو جریان فکری «تقرب به سوی خداوند» را شرط کمال و سعادت انسان معرفی می‌کنند. اما مطلب به اینجا ختم نمی‌شود، زیرا در چند و چون قضیه تفاوت‌های اساسی بین این دو جریان وجود دارد و بر همین اساس نیز تکلیف‌گرایی دینی چالش نظری بنیادینی در برابر اصلاح‌طلبی دینی فراهم می‌سازد.

این چالش که از در کنار هم قرار گرفتن این دو نظریه حادث می‌شود، عبارت از این است که از منظر تکلیف‌گرایی دینی، تقرب به خداوند در چارچوب تئوری اصلاح‌طلبی

دینی، یک تقرب حقیقی نیست. چرا که تقرب به خداوند در گرو عمل به تکالیفی است که از سوی خداوند برای بشر در عرصه‌های مختلف تعیین شده است و این در حالی است که تئوری اصلاح‌طلبی دینی بر تقرب آزادانه به سوی خداوند معتقد است و در بسیاری از عرصه‌های زندگی، اعتقادی به وجود تکالیف مذهبی ندارد. به همین لحاظ هم، در عرصه سیاست و حکومت به جای مراجعه به متون دینی و کشف تکالیف مذهبی خویش و اطاعت از افرادی که از سوی خداوند واجد حق حاکمیت بر مردم شده‌اند، قائل به وجود حق آزادی عمل برای انسان است و حکومت دموکراتیک را در شرایط کنونی مناسب‌ترین مدل حکومت، برای اداره امور جامعه می‌داند.

در واقع آنچه بیشتر مورد نقد تکلیف‌گرایان دینی است، تأکید نویسندگان نظریه اصلاح‌طلبی دینی بر ضرورت میدان دادن به قدرت انتخاب‌گری انسان و اعتقاد این نویسندگان بر گستردگی دامنه آزادی عمل انسان است. بر همین اساس لازم است ظرفیت تئوری اصلاح‌طلبی دینی در دفاع از اعتبار مدعیات خویش در این زمینه، مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۲- بسط پاسخ نظریه

نویسندگان تئوری اصلاح‌طلبی در مقام دفاع از اعتبار دیدگاه خود ناظر بر اینکه اساساً وجود تکالیف مورد نظر اندیشه‌ورزان تکلیف‌گرا به لحاظ عقلی و دینی محل تردید است و عمل به چنین تکالیفی، در مسیر تقرب به خداوند هیچ ضرورتی ندارد، دلایل مختلفی اقامه کرده‌اند. در این بحث در حد فرصت موجود به طرح این دلایل در سه محور مجزا اهتمام خواهد شد. این سه محور شامل عدم سنخیت مدعیات تکلیف‌گرایی با ضرورت توانمندی دین، ابتناء تکلیف‌گرایی دینی بر پیش‌فهم‌های نامنقح و ضرورت تحول عرض در تناسب با مقصود ذات می‌باشد.

۲-۲-۱- عدم سنخیت مدعیات تکلیف‌گرایی با ضرورت توانمندی دین

از نگاه نویسندگان نظریه اصلاح‌طلبی، دین اساساً توانمند است و اگر چیزی به نام دین عرضه شود و توانمند نباشد چنین چیزی دین نیست، بلکه برداشت غلطی از دین است و در

چنین برداشت‌هایی باید تجدیدنظر کرد. از همین رو لازم است برای سنجش صحت مدعیات تکلیف‌گرایان، میزان توانمندی اندیشه آنان مورد بررسی قرار گیرد و هر گاه این مدعیات دارای توانمندی لازم نباشند، باید در صحت آنها تردید کرد. بدیهی است که در چنین حالتی نمی‌توان بر اساس این مدعیات نادرست، ایده‌های انسان‌شناسانه تئوری اصلاح‌طلبی دینی را مورد تردید قرار داد.

برای انجام این امر نخستین کار، ایضاح مفهوم توانمندی دین است. در این زمینه باید گفت توانمندی دین دارای دو شاخص اساسی است. یکی اینکه دین هیچ‌گاه با یافته‌های صحیح علمی و عقلی بشر در تعارض قرار نمی‌گیرد. چرا که دین قول خداوند است و طبیعت و هستی، که یافته‌های علمی و عقلی معطوف به آنهاست، فعل خداوند است و میان قول و فعل حضرت باری تعالی برای تعارض راهی نیست. در واقع دین با حقیقت در نمی‌پیچد و توانمندی در گرو حقیقی بودن آن است. دوم اینکه دین در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها قادر به حضور و ایفای نقش خویش است. البته در خصوص ماهیت نقش و کارکرد دین برداشت‌های متفاوتی وجود دارد. عده‌ای کارکرد آن را تأمین دنیا و آخرت بشر می‌دانند و عده‌ای آن را صرفاً معطوف به آخرت معرفی می‌کنند و دیدگاه‌های دیگری نیز در این زمینه مطرح است. ولی به هر حال، نویسندگان مختلف تئوری مردم‌سالاری دینی، با هر تعریفی از کارکرد دین، این عقیده را باور دارند که دین به طور فرا زمانی و فرا مکانی قادر به ایفای نقش خویش خواهد بود. (قریشی، ۱۳۸۴: ۸۵)

حال با این تعریف سؤال این است که مدعیات تکلیف‌گرایان دینی، ناظر بر اینکه دین در عموم عرصه‌های فردی و اجتماعی تکلیف آدمی را روشن کرده است، تا چه حدی اولاً، با یافته‌های علمی و عقلی؛ و ثانیاً، با ضرورت نقش‌آفرینی دین در زمان‌ها و مکان‌های مختلف سازگار است؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سؤال تا حدود زیادی روشن است و آن اینکه سازگاری چندانی در میان نیست. چرا که اولاً یافته‌های علمی و عقلی بشر در بسیاری موارد با تکالیف ادعایی تکلیف‌گرایان دینی در تعارض است و نمونه‌های بارز این مدعا را می‌توان در نگرش این جریان فکری به مقررات جزایی اسلام پیدا کرد. ثانیاً، با عمل به این تکالیف به نظر می‌رسد اسلام جاذبه لازم را برای ایفای نقش فرا زمانی و

نیازهای آدمی پاسخ می‌دهد یا اینکه صرفاً برای پاسخگویی به بخشی از آن‌ها نازل شده است؟ پذیرش هر کدام از این شقوق پیامدهای متفاوتی را در تفسیر متون دینی خواهد داشت. چرا که هر گاه انتظار این باشد که دین به تمامی پرسش‌ها پاسخ می‌گوید از هر کلمه‌ای ممکن است حداکثر استفاده برای یافتن پیام دین در مورد موضوعات مختلف به عمل آید. در حالی که اگر انتظار محدودتر شود، کلمات مزبور، چنان تفسیری را نخواهند یافت. همچنین است اعتقاد به اینکه پیام دین مطابق عدالت است یا اینکه هر چه دین بگوید عادلانه است. بدیهی است در شق اول عادلانه بودن، معیار صحت تفسیر خواهد بود. در حالی که در شق دوم چنین حالتی وجود نخواهد داشت. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۵۷-۵۸)

اما باید گفت هر گاه تنقیح پیش‌فهم‌ها و سایر مقدمات و مقومات تفسیر شرط تفسیر صحیح متون دینی است، شرط داشتن پیش‌فهم‌های منقح نیز، استفاده از آخرین دستاوردهای نظری درباره مقولاتی چون عدالت، آزادی، جهان، انسان، دین و مقولاتی از این دست و همچنین نسبت میان آن‌هاست. مثلاً برای دستیابی به پیش‌فهم منقحی در خصوص رابطه دین و آزادی باید مفسر از عالی‌ترین نظریات موجود در این زمینه، استفاده کند. تا در حد امکان تکیه‌گاه مطمئنی برای تفسیر وحی فراهم آورد و از آنجایی که یافته‌های بشر در خصوص مقولات فوق‌الذکر مرتب در حال تحول و پیشرفت است، پیش‌فهم‌های چنین مفسری نیز، ایستا و ساکن نخواهد بود و تحت تأثیر این تغییر مداوم، فرآیند فهم و تفسیر وحی نیز، فرآیندی پویا خواهد بود.

حال با این تمهیدات نظری، استدلال نویسندگان تئوری اصلاح‌طلبی دینی روشن‌تر می‌شود. در واقع آنان بر این باورند که مدعیات تکلیف‌گرایان در باب دین و از جمله مدعای آنان در این خصوص که «تقرب به خداوند» نیازمند به استخراج تکلیف و عمل به آن در تمامی عرصه‌هاست، مسبوق به پیش‌فهم‌های منقح نیست. آنان معتقدند که تکلیف‌گرایان رابطه چندانی بین تفسیر وحی و آخرین دستاوردهای نظری بشر در خصوص مقولات مختلف ایجاد نمی‌کنند و از همین رو تفسیر آن‌ها بر مبنای نادرستی استوار می‌شود.

برای وضوح هر چه بیشتر موضوع استمداد جستن از یکی از مثال‌هایی که در توضیح نقش پیش‌فهم‌ها در فرآیند تفسیر وحی اشاره شد، سودمند است. مضمون آن مثال عبارت از این

بود که قبل از تفسیر وحی باید مشخص نمود که انتظار ما از دین چیست. با بررسی موردی این موضوع در خصوص تکلیف‌گرایان، باید گفت آنان با این پیش‌فهم سراغ تفسیر دین می‌روند که در همه زمینه‌های فردی و اجتماعی تکلیف دینی وجود دارد و حال سؤال این است که این پیش‌فهم تا چه حدی منقح است؟ آیا دین آمده است در همه زمینه‌ها و از جمله در حوزه اقتصاد، سیاست، حقوق، علم، فرهنگ و ... تکلیف ما را مشخص کند؟ البته مقصود از مشخص کردن تکلیف در اینجا، ارائه راه و روش خاص و توصیه به انجام آن است و گرنه نویسندگان نظریه اصلاح‌طلبی دینی نیز ایمان دارند که سمت و سوی حرکت ما در تمامی زمینه‌ها نباید در تعارض با آموزه‌های دینی باشد و حتی در برخی از آثار این نویسندگان عنوان شده است که در همه زمینه‌ها، انسان مذهبی موظف است با بسیج توان فکری و عملی خود به گونه‌ای عمل نماید که لحظه به لحظه به اهدافی که دین برای زندگی آدمیان تعیین کرده است، نزدیک‌تر شود. به بیان دیگر، دین اهداف کلی بشر را در تمامی عرصه‌های زندگی مشخص کرده است و بشر مکلف به حرکت در مسیر منتهی به این اهداف است. اما توصیه به انجام روش‌های خاص در تمام زمان‌ها و مکان‌ها محل تردید است. البته در این زمینه نیز حوزه‌هایی مورد نظر است که اساساً در صلاحیت علم و عقل بشر است.

با این توضیح پرسش فوق‌الذکر را می‌توان دقیق‌تر مطرح نمود و عنوان کرد که آیا دین در حوزه روش‌های زندگی از جمله در ساحت حقوق و تکالیف اجتماعی، شیوه حکومت‌داری، نحوه ساماندهی به اقتصاد و غیره تکالیف بالذات دینی برای ما مشخص کرده است و اگر روزی یافته‌های علمی و عقلی بشر در تعارض با این تکالیف قرار گیرد، آیا وظیفه ما رویگردانی از این یافته‌ها و عمل به تکالیف مزبور است؟

ظاهراً پاسخ تکلیف‌گرایان به این پرسش مثبت است. اما نویسندگان نظریه اصلاح‌طلبی دینی چنین پاسخی را هم به لحاظ دینی و هم به لحاظ عقلی مردود می‌دانند. چرا که به نظر آن‌ها چنین رویه‌ای باعث می‌شود در بسیاری از حوزه‌ها، مسلمین به جمود فکری گرفتار شوند و از یافته‌های علمی و عقلی بشر استقبال نکنند و این امر ممکن است به سرکوب اندیشه‌ورزی و خلاقیت ختم شود و روشن است که این وضعیت نه با عقل سازگار است و نه با دین.

بر همین اساس نیز می‌توان گفت هر گاه تکلیف‌گرایان دینی، پیش‌فهم‌های خود را در این زمینه و سایر زمینه‌ها اصلاح و منقح کنند، مطمئناً به تفاسیر دیگری در ارتباط با حقوق و تکالیف بشر در جهان خواهند رسید و به نظر می‌رسد در نقد خویش به مدعیات انسان‌شناسانه نویسندگان اصلاح‌طلبی دینی نیز تجدید نظر خواهند کرد.

۳- ضرورت تحول عرض در تناسب با مقصود ذات

نویسندگان تئوری اصلاح‌طلبی دینی معتقدند که آموزه‌های دینی شامل دو بخش است. یکی از این دو بخش ناظر بر ذاتیات دین است و بخش دیگر شامل عرضیات دین می‌باشد. در این میان عرضیات در خدمت ذاتیات قرار دارند و هر گاه قادر به انجام وظیفه خودشان نباشند، به اقتضای ذات باید آن‌ها بازسازی نمود.

روشن است که این باور به بازسازی بسیاری از تکالیف مذهبی تمایل پیدا می‌کند و ایده‌های انسان‌شناسانه نویسندگان اصلاح‌طلبی دینی، در خصوص عدم ضرورت توقف در ظاهر برخی از تکالیف مذهبی را موجه می‌سازد. بدیهی است که در صورت صادق بودن این باور، نقد تکلیف‌گرایان دینی نیز مبنی بر اینکه تقرب به سوی خداوند نزد نویسندگان اصلاح‌طلبی دینی، به خاطر عدم تأکید آنان بر ضرورت پایبندی بر تکالیفی که به نحو حداکثری از متون دینی قابل استنباط است، تقرب حقیقی نیست، محل‌چندانی برای طرح نخواهد یافت. از این رو لازم است در خصوص این موضوع توضیح بیشتری داده شود.

ایضاح در خصوص این موضوع را از تعریف ذاتیات و عرضیات می‌توان شروع کرد. با مراجعه به آثار نویسندگان تئوری اصلاح‌طلبی دینی می‌توان دریافت که ذات عبارت از مضمون، باطن و روح یک موجود است و عرض ناظر بر صورت، ظاهر و شکل آن موجود است. مهم‌ترین ملاک در تفکیک این دو آن است که ذات چیزی است که نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد. زیرا در این صورت این موجود، موجود دیگری می‌شود. اما عرض چیزی است که می‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد، بدون اینکه در ذات موجود تغییری پدید آید. مثلاً در دین اسلام، دعوت به توحید جزو ذاتیات آن است و بدون وجود آن، اسلام دیگر اسلام نخواهد بود، اما عربی بودن زبان اسلام می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد. یعنی زبان اسلام می‌توانست زبان

دیگری باشد، بدون اینکه خدشه‌ای به اسلامیت آن وارد آید. (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۳۱)

حال باید گفت عرض‌ها متناسب با اوضاع و احوال زمانی و مکانی هستند. مثلاً در مثال مذکور پیام توحیدی اسلام که از ذاتیات این دین است، به خاطر مقتضیات مکانی عرض زبان عربی را به خود پذیرفته است. از این رو، هر گاه به خاطر تغییرات زمانی و مکانی، وضعیتی پیش آید که عرض نتواند جلوه و تجلی ذات باشد، باید عرضی متناسب با شرایط جدید جایگزین عرض قبلی شود و گرنه نقض غرض پدید خواهد آمد. (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۳۱)

نویسندگان نظریه اصلاح‌طلبی دینی بر این باورند که ادیان و از جمله دین اسلام، همان‌گونه که در مثال فوق‌الذکر نیز ملاحظه می‌شود، ذاتیات و عرضیات دارند و از جمله این دو، باید پیش‌فرض ما در خصوص ازلی و ابدی بودن تمامی آنچه در قالب دین مطرح می‌شود، تصحیح شود و در صورتی که تغییرات زمانی و مکانی، دگرگونی در پاراهای عرضیات را ایجاد می‌کند، در دگرگون‌سازی آن (برای جلوگیری از نقض غرض) باید اقدام کرد. آشکار است که این مطلب، بنیاد بازسازی عظیمی را در ساختمان فکر دینی فراهم می‌آورد و با تکیه بر این استدلال، بسیاری از فهم‌های دینی ما متحول می‌شوند.^۱

عرضیات اسلام زمینه‌های متعددی دارند. در اینجا به تناسب موضوع این بحث یکی از آن‌ها را بررسی می‌کنیم. مطلب مزبور مربوط به ورود تئوری‌های علمی دوره صدر اسلام در حوزه‌های طب، نجوم و غیره در کتاب و سنت دینی ماست. ورود این تئوری‌ها به متون دینی ما امری بالعرض است. یعنی این تئوری‌ها اعم از اینکه صادق یا کاذب باشند در عرضی بودن آن‌ها تردیدی نیست. زیرا آموختن تئوری‌های علمی جزو ذاتیات اسلام نیست. به طور مثال تئوری بطلمیوسی هفت آسمان ذاتی اسلام نیست و می‌توانست جای خود را با تئوری‌های جدید نجومی عوض کند و خدمتی را که عرض مزبور فرضاً برای بیان نعمت و قدرت خداوند انجام می‌داد، عرض جدید انجام دهد. تئوری‌های مورد استفاده اسلام در عرصه علوم انسانی نیز همین وضعیت را دارد. از همین رو، نظریات سیاسی و اقتصادی وارده در متون دینی ما نیز از عرضیات اسلام هستند و به همین لحاظ، باید متناسب با زمان «ترجمه فرهنگی» شوند و در این زمینه می‌توان نظریات سیاسی و فرهنگی

۱. درخصوص مصادیق ذاتیات و عرضیات اسلام و روش‌های تفکیک آن‌ها نک: سروش، ۱۳۷۸ ب.

جدید را جایگزین این نظریات ساخت، بدون اینکه خدشه‌ای به ذاتیات دین اسلام وارد آید. (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۶۵-۶۶) (سروش، ۱۳۷۸ الف: پیام مجموعه مقاله)

در هر صورت حاصل این بحث آن است که حفظ ذات دین، در پاره‌ای موارد نیازمند تحول در اعراض است و هر گاه نظریه‌پردازان اصلاح‌طلبی دینی در نگرش انسان‌شناسانه خود، تقرب آزادانه به سوی خداوند را پیش می‌کشند، از جهت توجه داشتن به عرضی بودن بسیاری از تکالیف دینی است.^۱ در واقع از نظر آنان تکالیف را باید متناسب با مقتضیات ذات دین بازسازی کرد و گر نه شانه خالی کردن از زیر بار تکالیف حقیقی دین اعم از تکالیفی که به همان صورت عصر ظهور اسلام کماکان قادر به انجام کارکرد خویش در برابر ذات دین هستند و همچنین تکالیفی که بازسازی می‌شوند، به هیچ وجهی پذیرفته نیست و اینجاست که به نظر می‌رسد نقد تکلیف‌گرایان دینی مبنی بر غیرحقیقی بودن «تقرب به سوی خداوند» در نگرش انسان‌شناسانه نظریه‌پردازان اصلاح‌طلبی دینی که به خاطر نگرش ویژه آن‌ها به تکالیف دینی است، چندان صحیح و سنجیده ارزیابی نمی‌شود و مستلزم تجدیدنظر است.

نتیجه‌گیری

هدف این مقاله تحریر چالش‌های نظری نگرش انسان‌شناختی نظریه‌پردازان تئوری اصلاح‌طلبی دینی (و در همین چارچوب مباحث مرتبط با حق بشر بر حاکمیت) و ارزیابی میزان استحکام نظری مدعیات آنان بود. مجموعه مباحثی که طرح شد حاکی از توانمندی نظریه مزبور در پاسخگویی به چالش‌های مطروحه است. اما آشکار است که چالش‌های انسان‌شناختی نظریه اصلاح‌طلبی دینی، به چالش‌های دوگانه‌ای که در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته است، محدود نیست. پاسخ‌های متصور برای این چالش‌ها نیز، به پاسخ‌هایی که مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، محصور نمی‌شود. اما به دلیل محدودیت فرصت و به ناگزیر، بسط بیشتر این بحث را به مجال دیگری وا می‌گذاریم.

۱. آشکار است که عرضی معرفی کردن یک تکلیف به مفهوم بی‌اهمیت دانستن آن نیست. چرا که ذات تنها به کمک اعراض فرصت تجلی و تأثیرگذاری پیدا می‌کند و آنچه مهم است توجه به رابطه عرض با ذات است و هر گاه عرض کارکرد خویش را در مساعدت به تجلی و تأثیرگذاری ذات از دست داد، مقاومت در برابر بازسازی آن، هیچ‌گونه مبنای موجه نظری نخواهد داشت.

Bibliography

1. Abdol Karim Soroush & Others (2002). *Tradition and Secularism*, Tehran: Serat publication. [In Persian]
2. Ali Babai, Qholam Reza (1990). *Dictionary of Political Science*, Vol.1, Tehran: Vic Publication. [In Persian]
3. Bashiriye, Hossein (1999). *Political Thought in the Twentieth Century (Liberalism and Conservatism)*, Vol.2, Tehran: Ney publication. [In Persian]
4. Feyrahi, Davoud (1999). *Knowledge, Power, and Legitimacy in Islam*, Tehran: Ney publication. [In Persian]
5. Malekian, Mostafa (2003). *Spirituality: Origin of Religions*, in: *Soroush, Abdol karim, Tradition and Secularism*, Tehran: Serat Publication. [In Persian]
6. Mojtahed Shabestary, Mohammad (1997). *Hermeneutics, Scripture and tradition*, Second Edition, Tehran: Tarh-e No publication. [In Persian]
7. Mojtahed Shabestary, Mohammad (1997). *Faith and Freedom*, Tehran: Tarh-e No publication. [In Persian]
8. Mojtahed Shabestary, Mohammad (1997). *A Critique on the Official Interpretation of Religion/Crises, Challenges and Solutions*, Tehran: Tarh-e No Publication. [In Persian]
9. Qhoraishi, Fardin (2005). *Reconstruction of Religious Thought in Iran*, Tehran: Qasideh Sara publication. [In Persian]
10. Shariati, Ali (1996). *The Collection Works of Islamic Studies*, in: *Soroush, Abdol Karim, Visionary and Enlightenment and Religiosity*, Third Edition, Tehran: Qalam publication. [In Persian]
11. Soroush, Abdol Karim (1991). "Three Culture", in: *Soroush, Abdol Karim, Visionary and Enlightenment and Religiosity*, Tehran: Serat Publication. [In Persian]
12. Soroush, Abdol Karim (1999 A). "Natural and Accidental", in: *Soroush, Abdol Karim, Expansion of Prophetic Experience*, Second Edition, Tehran: Serat Publication. [In Persian]
13. Soroush, Abdol Karim (1999 B). *Expansion of Prophetic Experience*, Second Edition, Tehran: Serat publication. [In Persian]